remus
foltoș

absolutul interior sau interiorul absolut

Edmund Husserl

serie nouă

97

colecţia de studii şi eseuri – filosofie

BCU IAȘI / CENTRUL UNIVERSITAR NORD DIN BAIA MARE
II 437.738

paideia

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
II 437.738

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Remus Foltoș

ABSOLUTUL INTERIOR
sau
INTERIORUL ABSOLUT
EDMUND HUSSERL

Schiță pentru ieșirea
din cercul corelației intenționale

707 383

ALE

Colecția de studii și eseuri – filozofie

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Coperta: Ionuț Ardeleanu-Paici
Tehnoredactor: Rodica Boacă

© 2012 Editura Paideia
str. Tudor Arghezi, nr. 15, sector 2
020942 București, România
tel.: (021)316.82.08
fax: (021)316.82.21
e-mail: office@paideia.ro
www.paideia.ro
www.cadourialese.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FOLTOȘ, REMUS
Absolutul interior sau Interiorul absolut / Remus Foltoș.
- București : Paideia, 2012
ISBN 978-973-596-773-4

30 MAR. 2015

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

REMUS FOLTOȘ

70-323

ABSOLUTUL INTERIOR
sau
INTERIORUL ABSOLUT
EDMUND HUSSERL

Schiță pentru ieșirea din cercul corelației intenționale

ALE

paideia

BCU MAIN CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Domnului dr. Dorel Trandafir, șef clinică psihiatrie Pucioasa, un om admirabil, demn de toată lauda, un român devotat locului în care se află, așa cum ar trebui să fim toți și un Om care într-o zi de noiembrie m-a pescuit, asemeni Mântuitorului, ca să-mi salveze sufletul...

La Mulți Ani, domnule Doctor!

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
30 MAR. 2015

PREFAȚĂ

Remus nu este perfect, și el o știe și o recunoaște. Dar Remus scrie cu inima. Această lucrare iese, de aceea, din tiparul scrierilor academice și merită a fi citită. Dar merită a fi citită la fel cum este scrisă – atent la cadență, la intonație, la *trăire*.

„Absolutul interior sau interiorul absolut. Edmund Husserl" este, înainte de a fi un titlu percutant, o idee minunată. Ea traduce jocul dintre imanență și transcendență, comerțul dintre înăuntru și în afară, pe care fenomenologia, dacă nu le-a descoperit sau inventat, în orice caz le-a ridicat la statutul de temă fundamentală.

BCU IAȘI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mă întâlnesc cu Remus într-un punct esențial: cel al unei conștiințe fenomenologice total și necesar repliate spre ea însăși și care ia forma unei fenomenologii constitutive (în cazul de față, a fluxului temporal al conștiinței). Dar Remus o spune cu o precizie și o plasticitate remarcabile: „consecvența înspre subiectivitatea absolută este o consecvență regresivă; intrarea în interiorul absolut al impresiei originare este o intrare pe unde se poate doar ieși".

Remus îl vede și îl tratează pe Husserl ca pe un mistic și ca pe un poet. Este un Husserl care recunoaște că *„pentru toate acestea ne lipsesc cuvintele"*. Un Husserl care ne ajută să întrezărim secretul unei intenționalități prefenomenale și non-obiectivante.

Este lucrarea de fenomenologie cu cea mai complexă structură pe care am citit-o. Este deopotrivă text academic, eseu, poem, confesiune, mit – dar mai real decât orice realitate concepută vreodată. Este mitul Ieșirii din labirint.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Fenomenologia este în această cărticică un periplu înspre afund și o ieșire în lumina inaccesibilă a transcendenței. Pentru cine o citește cu gândul încordat, cu inima deschisă, este o încercare ale cărei semne rămân înscrise în carne.

Ion Copoeru

Cluj, 11 martie 2009

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PREFAȚA AUTORULUI

Gândindu-mă mai întâi la receptarea acestei cărți de către publicul larg, trebuie spus de la început că ea este un eșec răsunător. Însă tot atâtea eșecuri ar putea fi catalogate foarte multe cărți ce au devenit ceea ce sunt printr-o metamorfoză din lucrări de masterat sau lucrări doctorale. Bariera limbajelor e funcțională și e extrem de embarasantă.

Prezenta lucrare este o lucrare de licență, din 1998, la terminarea Facultății de Filozofie. Ea trebuie luată deci ca atare – din punctul de vedere al jargonului care, pe alocuri, poate fi descifrat – fie vorba între noi.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Totuși, se poate ca cei care nu cunosc fenomenologia husserliană să strâmbe din nas încă de la primele pagini.

Acestora le recomand să insiste. Vor avea ceva de înțeles chiar și ei pentru că acolo unde nu ești sigur, cel puțin bănuiești și, din aproape în aproape, e posibil să ajungi undeva în receptarea corectă a textului.

De asemenea, fragmentele citate din **Lecțiile despre timp** sunt traduse de către autor din ediția franceză a acestor lecții.

Trebuie spus că efortul depus în citirea acestui text n-ar fi atât de exagerat, dacă lectorul va citi studiul introductiv.

În aceeași ordine de idei unele pasaje sunt limpezi, sunt exprimate în cel mai curat limbaj uzual, iar pentru aceasta n-am insistat noi. Textul însuși ne-a condus la acest lucru.

Așadar, ofer această carte ca pe un pietroi aruncat în lac – pe care se vor grăbi mulți să-l scoată, chiar dacă n-ar fi nici pe departe filosofi, iar eu însumi – nici pe departe un nebun...

INTRODUCERE

Dintre titlurile pe care mi le-am imaginat „**Absolutul interior sau interiorul absolut. Edmund Husserl**" mi s-a părut că exprimă cel mai bine tensiunea constituirii lumii în egoul transcendental. Interiorul egoului și interiorul lumii sunt sinonime. La limită, interiorul cel mai pronunțat al egoului devine o transcendență atât pentru ego, cât și pentru lume. Lumea este o proiecție a egoului și de aceea, ceea ce este lumea în sine reprezintă pentru ego o transcendență funciară. Încolțit de transcendența din interior – cea a subiectivității absolute și insondabile – și de transcendența din exterior – cea a lumii, lume prezumată ca fiind întotdeauna mai mult decât un corelat intențional și mai puțin decât nimicul

BCU "Ion Creangă" UNIVERSITY LIBRARY

care amenință marginile corelației intenționale – egoul se retrage împreună cu lumea lui într-o zonă de interfață: *transcendentalul.* Acest ego situat între două nimicuri inaccesibile nu numai că este de nesituat, dar provoacă în propria lui proiecție – lumea – o criză a nesituării. Lumea, ca și egoul, suferă o dezontologizare care va face ca singurul teren ferm să rămână transcendența. Dacă cele două nimicuri sunt sinonime, atunci bătălia pentru teren ferm este o bătălie pentru neant; consecvența înspre subiectivitatea absolută este o consecvență regresivă; intrarea în interiorul absolut al impresiei originare este o intrare pe unde se poate doar ieși.

„**Lecțiile despre timp**" au reprezentat pentru Husserl un exercițiu în aplicarea reducției transcendentale asupra temporalității conștiinței; un exercițiu care a stabilit, mai întâi, că există un absolut și un interior unde acest absolut este conservat. Fie că îi spunem *subiectivitate absolută* sau *prezent viu* sau *flux al conștiinței absolute* sau *intenționalitate non-obiectivantă*, acest absolut era situat deocamdată în interior și pare să fie accesibil percepției, deoarece nimic nu ne împiedică să credem că descripția fenomenologică

s-ar putea bloca pe traseul reducției. Exercițiul lui Husserl, însă, a continuat; alunecarea reducției pe traseul ei glisant s-a blocat brusc, atunci când Husserl a stabilit în cele din urmă că există o intimitate ireductibilă și că drumul spre absolutul interior ne dovedește că interiorul este unul absolut. Poate că am fi preferat ca drumul să fie fără întoarcere, decât să nu ducă nicăieri sau mai exact să ducă tot aici; poate că am fi preferat ca dincolo de intrarea în interior să fie un labirint infinit în care să rătăcim veșnic, decât ca această intrare să fie zidită și de nerecunoscut.

Titlul conține, de asemenea, și această frământare a fenomenologului care, profitând de răgazul reducției, mai visează încă la descoperirea triumfală a absolutului, dar este trezit la realitate de cercurile concentrice ale reducției care se strâng în interior. Pentru a nu fi prins la mijloc, veșnicul debutant în filozofie se retrage pe margine, de unde spectacolul fascinant al transformării cercului în punct, al multiplului în unu, îl lasă cu gura căscată. Nemaiavând ce să reducă, fenomenologul își încheie sarcina. De acum înainte totul este tăcere. Textul spune: *pentru toate acestea ne lipsesc cuvintele.* Intervalul de la

BCU MIRCEA CEL BĂTRÂN LIBRARY

absolutul interior până la inaccesibilitatea acestuia, recunoscută în formula interiorului absolut, este același interval pe care descripția îl parcurge în drumul ei spre tăcere.

Ceea ce nu este conținut în titlu este faptul că fenomenologul, urmărind absolutul, este absorbit tot mai în interior de o sete care-l soarbe, de o forță centifugală care îl poartă până la limita unde interiorul e atât de pronunțat, încât s-ar părea că un interior mai strâmt ca acesta nu poate fi imaginat. Fenomenologul știe că absolutul e inaccesibil, știe că limita este fără extensiune și dincolo de ea e nimicul, iar dincoace e totul; el mai știe și că totul nu ia naștere în urma unei dezvoltări de la „mai puțin tot" la „absolut tot". Fenomenologul știe, de asemenea, că totul devine tot cu o viteză atât de mare, încât să egalezi această viteză ar putea fi posibil, dar s-o întreci – niciodată. În alt limbaj, există o conștiință și acolo unde interiorul absolut n-ar da voie nimănui să intre; există o intenționalitate prefenomenală și non-obiectivantă acolo unde credeam că există doar o intenționalitate obiectivantă; există o „coadă" a absolutului de care noi putem să-l tragem afară; există o intrare pe unde absolutul

intră în lume, dar e o intrare care, în ceea ce ne privește, este întotdeauna o ieșire. Fără să fi intrat vreodată prin acea intrare, dincolo, de fiecare dată când ne apropiem de ea ca de o intrare, ne simțim ca și când ne-am apropia de o ieșire, și o ieșire tot aici, de unde nu putem pleca, în realitate, nicăieri. Este exact ca și când ne-am apropia de o ușă cu intenția să intrăm, deși știm că ușa se deschide doar în exterior, spre noi mai exact, și că în spatele ei, imediat, intrarea e zidită astfel încât zidul acesta învecinează ușa care poate fi deschisă numai din interior. Mai știm, de asemenea, că acum acea ușă e închisă și că rămâne închisă mereu și mai știm că ușa pe care noi o putem deschide nu putem s-o blocăm închizând-o în nici un fel. Ceea ce ne rămâne, atunci când vrem să intrăm, este să ne apropiem, să deschidem ușa și să ne prefacem că ieșim exact ca și când deja ne-am întoarce înapoi de unde plecasem. În rezumat, orice intrare este doar o ieșire tot aici. Ceea ce putem face este să ne comportăm ca și când ar fi o intrare, atunci când ne întoarcem de fapt fără a fi fost nicăieri. Ciudat destinul lui CA ȘI CUM! Drumul încoace e ireversibil, calea încoace e fără întoarcere...

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul I

ABSOLUTUL INTERIOR

„**Lecțiile din 1905 asupra conștiinței intime a timpului**" prezintă în introducerea lor principiile fundamentale ale demersului fenomenologic, pornind de la situația paradoxală prelevată din „**Confesiunile**" fericitului Augustin: „În mod natural, ceea ce este timpul o știm cu toții; este ceea ce este cel mai bine cunoscut în lume"; dar la fel ca fericitul Augustin, atunci când suntem în situația să explicăm ceea ce știm atât de bine, descoperim stupefiați că nu știm să explicăm (*scio – nescio*). Și nu știm să explicăm pentru că timpul dispersat în lucrurile din exterior, care ne înconjoară în calitate de lume, pare să nu fie același timp atunci când luăm în considerare ceea ce se petrece în interior, în subiectivitate, care, la o privire mai atentă, pare să dispună de cu totul alte legi decât exterioritatea. Dacă lucrurile lumii

ne sunt transcendente, atunci și timpul, care le învăluie de o manieră inexplicabilă, trebuie să fie la rândul lui transcendent în raport cu subiectivitatea. Și asta pentru că fiind angajați în sesizarea, în perceperea acestui timp din afară – pe care credem că-l avem întotdeauna și foarte ușor la îndemână – noi suntem angajați mai întâi în propria noastră subiectivitate, iar timpul din afară pe care îl vizăm este întotdeauna acompaniat de un timp interior care permite chiar extensiunea temporală a acelei vizări spre exterior. Așadar, în orientarea noastră către exterior descoperim că problema fundamentală a timpului se referă la CONȘTIINȚA timpului. În loc să vorbim despre timpul lucrurilor din lume, noi vorbim despre timpul conștiinței care învăluie lumea conform unei anteriorități carteziene – și în situația aceasta, trebuie să vedem care este raportul între timpul obiectiv și conștiința subiectivă a timpului „și să accedem la înțelegerea anume a faptului CUM obiectivitatea temporală, și deci obiectivitatea individuală în general, poate să se constituie în conștiința subiectivă a timpului..." (s.n.). Atunci când Husserl vorbește despre obiectivitatea individuală în general, este înțeleasă aici

atât obiectivitatea existentă, cât și cea fictivă, atât realul, cât și idealul, atât obiectivul, cât și subiectivul. Obiectul la Husserl, *Gegenständichkeit* sau *Obiectivität*, reprezintă singurul mod prin care conștiința – prin vizarea obiectului – poate percepe. Se înțelege că același lucru este valabil și pentru conștiința timpului la nivelul căreia obiectul și – prin contagiune – obiectivitatea, trebuie să-și facă apariția. Dar până la această obiectivitate care, după cum am văzut, este produsă, trebuie să vedem ce se ascunde în cea mai intimă subiectivitate în raport cu conștiința timpului. Pentru această mișcare, deci pentru „o analiză fenomenologică a conștiinței timpului" este necesar să procedăm la „excluderea din calcul a oricărei supoziții, afirmații, convingeri prin raport cu timpul obiectiv (excluderea oricărei presupoziții transcendente a unui existent)". Dar, în ciuda celor afirmate, îndreptându-ne atenția spre timpul obiectiv, ne este imposibil să nu îl gândim pe acesta ca pe un cuprinzător sau conținător al tuturor timpurilor particulare, deci și al timpului intern al conștiinței noastre. Această imposibilitate ține, însă, de atitudinea naturală și de supoziție, afirmație, convingere și credință într-o obiectivitate

constituită dinainte, autonomă și transcendentă căreia nu-i putem lua sau adăuga ceva prin actul percepției. Odată, însă, cu atitudinea transcendentală, se va întâmpla un fapt paradoxal: obiectivitatea – în urma reducției transcendentale (*epoché*) – își pierde autonomia, devenind un *corelat intențional*; se vede în situația de a fi pur și simplu constituită, devenind astfel, într-o anumită măsură – imanență. În urma răsturnării carteziene, subiectivitatea este domeniul autonomiei, iar obiectivitatea, dubitabilă, „pusă între paranteze", se estompează. Cu toate acestea ne vine greu să nu acceptăm că timpul obiectiv învăluie în mod inexplicabil timpul nostru intern și s-ar putea ca această credință să nu fie un lucru cu totul eronat, ci doar înțelegerea noastră, într-o primă etapă, să scape din vedere interpretarea cea mai fericită. Deocamdată, însă, problema se prezintă astfel: „Se poate foarte bine ca din punct de vedere obiectiv ca orice trăire, precum și orice fiind real și orice moment real al fiindului, să aibă locul său în timpul obiectiv unic – și în consecință și trăirea însăși a percepției de timp și a reprezentării de timp. Se poate ca fiecare dintre noi să fim interesați să determinăm timpul obiectiv al

unei trăiri și între altele, a unei trăiri constitutive a timpului". Această posibilitate, „din punct de vedere obiectiv", ca lucrurile să stea întocmai cum au fost prezentate aici, nu mai este doar o posibilitate, ci o certitudine. Desigur că timpul necesar percepției temporalității unui obiect imanent este un timp care se desfășoară cronologic simultan cu timpul în care se desfășoară el în lucruri, sub forma proceselor, modificărilor, devenirii în genere. Desigur că devenirea din transcendență antrenează și devenirea din subiectivitate într-un singur flux al devenirii, numai că asupra a ceea ce se întâmplă în transcendență noi nu putem fi siguri, pe când asupra a ceea ce se întâmplă în subiectivitate – nu ne putem îndoi. În mod necesar, deci, trebuie ca obiectivitatea aceasta să fie scoasă din discuție. Așadar nu ne interesează simultaneitatea sau quasi simultaneitatea duratei interne în raport cu durata externă, deoarece chiar externul s-a dovedit a fi – la o analiză mai atentă – o simplă *presupoziție*. Totuși, dacă atitudinea noastră naturală afirmă o atare presupoziție, noi nu trebuie să pierdem din vedere fecunditatea filosofică, fenomenologică a atitudinii naturale însăși. După cum reiese din sensul

reducției fenomenologice, atitudinea transcendentală nu tinde să ia locul atitudinii naturale, ci este poziția din care atitudinea naturală poate fi explicitată. Abia această explicitare este ținta ultimă a descripției fenomenologice și nu transcendentalul în sine. Poate că această afirmație, destul de tranșantă, împinge fenomenologia către hermeneutică. Ar fi poziția lui Paul Ricoeur care lasă de-o parte incursiunea în transcendental și optează pentru valoarea interpretativă a reducției fenomenologice. Sensul (*Sinn*) este degajat prin reducție, astfel încât atitudinea naturală – în lumina acestui sens – suferă un proces de decriptare unde intenționalitatea este firul conducător. Ricoeur spune că lumea este rezultatul interpretărilor, totalitatea compactă a acestor interpretări, iar reducția fenomenologică ar fi în măsură să interpreteze egoul pe baza sensului degajat din corelația noetico-noematică (P. Ricoeur – **Eseuri de hermeneutică**). Varianta hermeneutică a cuceririlor reducției transcendentale e atât de seducătoare încât vom încerca, de-a lungul comentariului nostru, să punctăm toate „vadurile" pe unde textul **Lecțiilor** curge spre

depășirea obiectivismului și subiectivismului, a relației foarte rigide între subiect și obiect.

Revenind la problema explicitării atitudinii naturale, vom spune că în spatele *atitudinii naturale* există întotdeauna un adevăr cu care fenomenologia este de acord, numai că acest adevăr apare în adevărata lui lumină abia în urma instalării noastre în *atitudinea transcendentală*. În cazul conștiinței interne a timpului, atitudinea naturală ne îndreaptă să privim cu toată încrederea timpul obiectiv unic unde timpul nostru intern pare să fie inserat. Atitudinea transcendentală ne învață, în schimb, că timpul obiectiv e un produs al subiectivității absolute și că ce avem noi mai intim nu e inserat în exterior, ci întreg exteriorul e, de fapt, o inserție a interiorului nostru personal și specific. Întrebarea firească ce urmează să ne-o punem este: care este în acest caz adevărul atitudinii naturale cu care atitudinea transcendentală este de acord ? Răspunsul este: subiectivitatea absolută este inaccesibilă, așadar conștiința se mișcă întotdeauna într-un exterior. Atitudinea naturală oferă garanții că acest exterior e de sine stătător, iar atitudinea transcendentală oferă garanții că acest exterior

– fie imanent, fie transcendent – este un produs al nostru, un produs al obiectivării. *Atitudinea naturală crede că intimul este întotdeauna captat într-un exterior*, iar *atitudinea transcendentală crede că intimul este chiar exteriorul*, că *intimitatea nu e limitată nicăieri*. În ambele atitudini, subiectivitatea absolută e inaccesibilă, iar conștiința e sortită să se miște în exterior. În prima atitudine, intimitatea e bine demarcată de exterior, dar numai prin raportare la acesta – și la apartenența la el – se produce orice activitate – pe criteriul că intimitatea fiind inserată, conținută în exterior, trebuie să respecte legalitatea acestuia. În a doua atitudine, intimitatea are o singură demarcație – subiectivitatea absolută, inaccesibilă și față de care totul e un exterior; în acest interior se mișcă intimitatea și conștiința.

Lăsând deoparte, deocamdată, formulările sintetice vom încerca să urmăm textul și, odată cu el, să respectăm exigențele reducției fenomenologice: „Chiar mai mult decât lucrul real, lumea reală nu este un *Datum* fenomenologic, cu atât mai mult nu este un *Datum* fenomenologic timpul lumii, timpul ca lucru, timpul din natură în sensul științelor naturii, nici prin consecință cel al

psihologiei în calitate de știință a naturii care are ca obiect psihicul". Pentru a ajunge la „condițiile subiective ale posibilității unei intuiții a timpului și a unei cunoștințe specifice a timpului" trebuie să lăsăm deoparte „existența ca timpul-lucru" căci ne interesează „timpul cum apare, durata așa cum apare ea ca *apariție*. Ori „sunt implicate aici date senzitive absolute despre care nu rămâne nici un dubiu în picioare".

Orice *cogitatio* are o temporalitate specifică de care nu se poate face abstracție și care nu poate fi redusă, fiind de domeniul interiorității ireductibile: „admitem de asemenea un timp care este, dar nu este timpul lumii experienței, este *timpul imanent* al cursului conștiinței". Există, deci, un timp care nu aparține domeniului de experiență, un timp care, deși este intangibil experienței noastre, permite subîntinderea noastră în actul experienței. Astfel, non-experiabil, acest timp imanent curge odată cu conștiința care se aplică la experiență. El nu poate fi oprit, deoarece orice expectativă se măsoară tot cu măsura curgerii conștiinței, de care acest timp este „lipit"; el nu poate fi atins în vreun fel de vizarea intențională a conștiinței, fiind el însuși acea intenție pură de care se lipește

orice obiect intențional, orice corelat intențional, fără ca acesta din urmă să se confunde cu acea curgere non-apartenentă la experiența posibilă. Când avem conștiința unei melodii, a unor sunete care se înlănțuiesc într-o melodie, este necesar ca mai întâi să avem succesivitatea în calitate de condiție de posibilitate a apariției oricărei melodii: „Faptul că conștiința unui proces sonor, a unei melodii pe care sunt pe cale s-o aud, arată o succesiune, este pentru noi obiectul unei evidențe care ne face să vedem dubiul și negația, de orice natură ar fi ele, ca lipsite de sens". Exemplele sunetului și ale melodiei vor fi cele mai folosite în ***Lecțiile despre timp*** – ca și în întreaga operă – fiind mai aproape de natura distincțiilor fenomenologice pe care le presupune descripția. Sunetul și melodia au o consistență fizică cel puțin la fel de slabă ca și timpul – dacă timpul poate avea vreo consistență. Sunetul, ca și timpul, nu poate fi pipăit, nu poate fi văzut, iar percepția lui se prezumă că s-ar îndeplini cel puțin la fel de discret ca și percepția timpului – dacă timpul ar putea fi obiectul percepției. În realitate, obiectul sonor transcendent pare să fie singurul obiect asemănător calitativ cu obiectul

temporal imanent – nici unul și nici altul nu țin de vizibilitate, ci mai curând de apariția internă; de acel „așa cum apare" care le îndepărtează indefinit de „durata ca lucru" și de acel „timp al lumii". Prezența discretă a sunetului este cel puțin la fel de discretă ca cea a timpului intern numai că prima este transcendentă, a doua imanentă, iar pentru ca sunetul să fie o prezență internă este necesar ca existența lui, și așa discretă, să se supună unei ocultări și mai mari, fiind vorba de o succesiune pe care sunetul sau melodia nu o dețin în ele însele, ci ea este o succesiune sau o succesivitate pe care conștiința sau cursul conștiinței o aplică sunetului ca unui sunet perceput. Percepția sunetului sau melodiei le strânge pe acestea din disparitatea lor inerentă și le supune unui curs unificator, unei succesivități provenite din cursul conștiinței.

Timpul imanent căpătă o determinare mai mare prin raportarea la spațiu, la conștiința spațiului: „Sferei datului fenomenologic aparține conștiința spațiului, adică momentul trăit în care se realizează «intuiția spațiului» ca percepție și ca imaginație". Reducția se aplică și în acest caz: „Să deschidem ochii, privirea noastră penetrează

atunci spațiul obiectiv..." Dar, deși vederea noastră se mișcă în spațiul obiectiv, noi trebuie să oprim această vedere la nivelul imanenței, la nivelul interiorității: „noi avem cunoștință de conținuturi de senzații vizuale care fondează o intuiție a spațiului, o apariție de lucruri dispuse într-un fel sau altul. Dacă facem abstracție de orice semnificație transcendentă și reducem apariția perceptivă la conținuturile primare date, acestea furnizează astfel continuumul câmpului vizual, care este un câmp quasi-spațial, dar care nu este al spațiului și nici o suprafață în spațiu...". Spațiul interiorului nu are nici o extensie și totuși câmpul vizual interior se prezintă ca o extensie unde se pot „îngrămădi" obiectele imanente. Deși acest spațiu interior are calitatea esențială de a fi depozitar, el nu are, în mod cât se poate de concret, nici un loc – în sensul locului din spațiului obiectiv. El este un „Quasi-spațial" întrucât nu poate fi numit decât prin corelatul său intențional: spațiul obiectiv. Deși localizează obiectele imanente „unul lângă altul", „unul deasupra altuia", „unul în altul" acest spațiu interior nu poate fi la rândul lui localizat prin raport cu spațiul obiectiv. Într-adevăr nu putem spune că spațiul interior

e localizat în cap sau undeva pe traseul nervilor optici sau în scoarța cerebrală. Copacul lui Wittgenstein pare să fie când în afară, când înăuntru. Despre copacul lui Wittgenstein, Husserl ar spune că e numai înăuntru. Cert este că fiind numai înăuntru, acest copac devine non-localizabil atât în raport cu spațiul obiectiv – pe care l-am exclus –, cât și cu orice alt obiect imanent, să spunem o fântână, întrucât dacă parcurgem mintal drumul dintre copac și fântână, s-ar putea ca fântâna – în ciuda distanței parcurse – să fie mereu mai departe în fața noastră ca punct limită la care nu putem ajunge. Punctul ideal intangibil (să spunem – fântâna) e posibil să existe numai în spațiul interior. Relația de apropiere sau relația de depărtare nu mai au nici sensul localizabilului: „Dar nu sunt relațiile obiectivamente spațiale. Nu există la modul absolut cazul să spunem că un punct al câmpului vizual este la distanță de un metru de punctul acestei mese de aici sau că primul punct este alături de ea sau că primul punct este deasupra ei etc. este înțeles de la sine că apariția unui lucru nu are cu atât mai mult un loc în spațiu, nici relații spațiale oricare ar fi acestea..." Mai rămâne de spus că atât această

non-localitate a spațiului interior, cât și consecințele ei nu pot decât să șocheze atitudinea naturală. Și anume, să suspende orice ontologie posibilă. Lumea care ne înconjoară devine dintr-o dată inconsistență la modul absolut. Atunci când ne mișcăm printre lucruri, ne mișcăm de fapt în spațiul interior unde nimic nu este localizabil, unde nimic nu este la locul lui, pentru că locul în sine nu există. Și totuși, credința noastră naturală este contrară acestei stări de lucruri. Lumea are o consistență, fântâna este la patru metri de copac etc. Atunci, în mod necesar ceva nu e în regulă aici. Cum anume se produce credința sau încredințarea din atitudinea naturală? Cum de această credință pare să fie totuși întemeiată dacă argumentele susțin contrariul? Dacă ne întoarcem la text s-ar putea să înțelegem mai mult, s-ar putea ca acel „deschidem ochii" să însemne el însuși mai mult? De fapt ce se petrece?! Deschidem ochii și în același timp „vederea noastră penetrează astfel în spațiul obiectiv". Dar tot în același timp și instantaneu vederea noastră penetrează spațiul interior. De fapt, vederea noastră nu penetrează deloc în spațiul obiectiv, ci numai în interior – acolo unde

spațiul obiectiv se constituie ca obiectivitate. Această presupoziție fenomenologică instituie un decalaj irecuperabil între interior și interiorul obiectivat – obiectivitatea. Acest decalaj nu este sesizat în atitudinea naturală, ba chiar mai mult, suntem îndreptățiți să credem că exteriorul există mai întâi și de aceea deschizând ochii îi lăsăm să ne inunde fiind convinși de anterioritatea lui funciară. Niciodată – în atitudinea naturală – nu ne-am gândit că s-ar putea ca noi înșine să constituim transcendența, ci dimpotrivă, transcendența părea întotdeauna să ne impună exigențele ei. Dar dacă totuși acest decalaj nu există? Dar dacă există pe lângă constituția obiectivității în interior o altă constituție simultană cu aceasta, dar în exterior; și anume o constituție a subiectivității însăși în exterior sau mai bine zis în interiorul exteriorului?! Cu alte cuvinte, dacă subiectivitatea produce obiectivitatea ca atare, s-ar putea ca obiectivitatea să producă ea însăși subiectivitatea fără ca aceasta să bănuie ceva. În altă ordine de idei, dacă există un principiu al obiectivării, de ce n-ar exista și un principiu al subiectivării? Într-adevăr acel „deschidem ochii" începe să însemne mai mult.

Dar dacă spunem că obiectivitatea constituită de interioritate exercită o presiune violentă asupra subiectivității pure, astfel încât această presiune apare ca o presiune constituantă, s-ar putea să ne înșelăm.

Revenind la reducție, apare afirmația categorică „Spațiul obiectiv, timpul obiectiv și împreună cu ele lumea obiectivă a lucrurilor și a proceselor reale – toate acestea sunt transcendențe", și undeva mai jos, distincția dintre transcendența fenomenologică și lucrul în sine – kantian sau nu. Transcendența fenomenologică nu este noumenul kantian. Transcendența apare în urma unei constituiri în planul interiorității, este o transcendență produsă deși la prima vedere pare opozitivă la modul absolut. S-ar putea ca lectura fenomenologică a distincției kantiene între noumen și fenomen să împace această distincție cu problemele constituirii, dar nu asta ne interesează aici. Deocamdată suntem interesați să vedem ce rămâne din natura temporalității în conștiință după efectuarea reducției fenomenologice și ce semnificație să-i dăm acestei temporalități refractare, care se retrage tot mai mult spre interior, spre o interioritate *idealiter* absolută.

Revenind la spațiu și la spațialitatea transcendentală vedem că „o fenomenologie exhaustivă a spațiului", implică în mod corelativ și sfera calitativă atribuită obiectelor imanente. Aici apare, pentru prima oară în ***Lecții***, distincția dintre hylé și morphé, dintre „sesizat prin sensibilitate" și „perceput", distincția pe care numai descripția fenomenologică o poate face și pe care numai noțiunea de intenționalitate o poate explica, în dihotomia ei de altfel de negândit: „Roșul simțit este un Datum fenomenologic care, animat de către o anume funcție de aprehensiune, prezintă o calitate obiectivă; nu este el însuși o calitate". Fără acea însufletire a aprehensiunii în percepție „roșul" sensibil nu e decât un Datum hyletic indisociabil calitativ de datumul oricărui obiect imanent (la nivel hyletic). La nivel hyletic nu se poate face nici o diferențiere; hylé este prin excelență amorfă și este purul Datum ca atare. O astfel de materie primă caracterizează receptivitatea pură și pasivă a conștiinței, receptivitate comparabilă cu receptacolul platonician (chôra; de notat preocuparea genetică la Platon și Aristotel). La nivel hyletic, obiectul „așa cum apare" nu poate avea nici o proprietate și deocamdată

nu poate fi nici măcar obiect, întrucât obiectul – la Husserl – este ceva rezultat în urma constituirii, iar ceva constituit (disponibil acelui „perceput") e deja la o distanță oarecare de impropriatea hyletică: „O calitate în sens propriu, așadar o proprietate a lucrului așa cum apare, nu este roșul senzitiv, ci roșul perceput". Receptivitatea (sensibilitatea, acel „senzitiv") și percepția au deci conotații diferite: pe de-o parte hylé, pe de altă parte morphé. Suntem oare în mijlocul unui – să zicem – aristotelism al percepției sau nu suntem? Sau nu avem încă toate datele problemei pentru a afirma sau nega acest lucru? Cert este că numai în comprehensiune roșul hyletic ia valoarea unui moment care prezintă o calitate a unui lucru.

Realizarea aprehensiunii are două momente: pe de-o parte este vizarea intențională hyletică, iar pe de altă parte este umplerea acestei vizări cu conținutul pe care îl prezumă și care vine din direcția obiectului. Acest al doilea moment – morphetic – aduce efectiv realizarea aprehensiunii ca „perceput". Această umplere a vizării (*Deckung*) poate fi statică sau dinamică: statică atunci când cele două momente coincid și dinamică atunci

când între cele două momente există un decalaj care pune problema timpului.

Întorcându-ne la text, apare altă dificultate. În aprehensiunea bazată pe sensibilitate avem pe de-o parte un „timp senzitiv" și pe de altă parte – un „timp perceput". Faptul că sensibilitatea pură are și ea o temporalitate specifică ne trimite la situația potrivit căreia „rămâne deschisă problema de a ști dacă senzitivul este deja el însuși constituit", deoarece durată nu pare să aibă decât ceva constituit în obiect și ca obiect. Oricum, primul nu este în nici un fel de natura obiectivității: „el este Datumul fenomenologic prin aperceptia empirică prin care se constituie relația cu timpul obiectiv"; și încă se mai spune despre aprehensiune în raport cu problemele constituirii: „orice constituție nu este construită pe schema: „conținut de aprehensiune – aprehensiune"."

Câteva observații pe marginea aprehensiunii ne amintesc din nou de complexul platonician – *formă inteligibilă – chôra – formă sensibilă* – astfel încât aprehensiunea in-formează amorful hyletic: „Datele de timp «senzitive» nu sunt pur și simplu senzitive, ele sunt încărcate, de asemenea, de caractere de aprehensiune și acestora din urmă

le aparțin la rândul lor anumite exigențe și anumite posibilități legitime..." Abia în urma aprehensiunii amorful receptivității pure ia formele pe care le putem recunoaște ca fiind ale obiectivității: „ceea ce se constituie acolo ca ființă obiectiv valabilă este finalmente unicul timp obiectiv infinit, în care orice lucru, orice eveniment, corpurile cu proprietățile lor fizice, sufletele cu stările lor psihice, au locul lor temporal determinat, determinabile cu un cronometrul, de exemplu". Cu toate acestea, receptivitatea pură este din nou la o distanță infinită, cele două momente fiind inconciliabile și reciproc intangibile: „*Datumul* timpului absolut senzitiv nu este deloc fiindul-trăit al timpului obiectiv. A simți cu evidență un conținut astfel cum este el trăit, asta nu înseamnă să sesizezi o obiectivitate în sens empiric, o realitate obiectivă așa cum o înțelegem vorbind despre lucruri, despre evenimente, despre raporturi obiective... etc." În mod paradoxal, pare că un moment îl constituie pe celălalt la fel cum reciprocul acestei constituiri este la fel de valabil. Avem pe de-o parte imanența hyletică și pe de altă parte transcendența morphetică. Transcendența pare să fie constituită, iar imanența

pare să fie constituantă. În același timp, constituanta pare să fie esențial pasivă și amorfă, astfel încât orice act de constituire își are centrul activ în altă parte decât în receptivitate, astfel încât caracterul constituant al constituantei devine contradictoriu. Dar nici obiectivitatea nu pare să se auto-constituie. Imanentul absolut pare să rămână în continuare imanent, iar transcendentul să rămână la rândul lui absolut; interiorul să rămână interior, iar exteriorul să rămână exterior. Concilierea celor două momente – în realitate ireconciliabile – pare să alimenteze întreg demersul husserlian care vizează temporalitatea conștiinței sau conștiința temporalității. Cu cât concilierea celor două devine mai tematică, cu atât ireconciliabilitatea lor devine mai semnificativă. În fond, de aici provine, în ***Lecții***, și tensiunea paroxistică a cercetării.

Preambulul conciliérii este formulat sintetic într-o singură frază: „Conținutul trăit este «obiectivitate» în ordinea că obiectul este constituit, în modul aprehensiunii, plecând de la materialul conținuturilor trăite" – cu diferența că obiectul nu este el însuși un conținut pur și simplu sau un complex de conținuturi, ci obiectivitatea care

îi revine își are originea în „caracterele de aprehensiune" care ține, evident, de experiență (*Erfahrung*) și de „unitatea experienței". Problema kantiană a experienței rămâne aici deschisă, la fel și interpretarea: „Obiectivitatea aparține «experienței» și unității experienței, înlănțuirii naturii după legile experienței".

Odată ajunși la problemele experienței (*Erfahrung*) am ajuns de fapt la problema unei genetici generale, țintă pe care Husserl nu o menționează explicit nicăieri, dar care iese la lumină imediat ce înțelegem că reducția fenomenologică, în ansamblu, în primul rând problemele constituirii și că descripția fenomenologică e de fapt un plonjon în intimitatea ontogenezei sau a egogenezei, sau o privire instantanee spre negândibilul absolut – *geneza generală*. Aici este și sensul acelui „ÎNCEPUT ABSOLUT" al fenomenologiei. Interioritatea este „locul" exclusiv al acestei geneze, iar problemele unei genetici generale se reduc la „chestiunea posibilității experienței" care include și „chestiunea originii timpului" („2. Chestiunea originii timpului") Problema „posibilității experienței" este în fenomenologie și „problema esenței experienței".

Genetica transcendentală „nu trebuie confundată cu problema originii psihologice". Intuiția obiectivă a spațiului și a timpului nu interesează fenomenologia; ea nu contează numai decât pe transcendental – ca origine a empiricului: „Dar pentru noi, problema genezei empirice ne este indiferentă; ceea ce ne interesează sunt trăirile după sensul lor obiectiv și după ținuta descriptivă". Ținta din paragrafele următoare este bine definită: „Trăirile temporale sunt cele ce ne interesează. Că ele însele sunt determinate temporal în mod obiectiv, că ele se inserează în lumea lucrurilor și a subiecților psihici, lume unde își găsesc locul, produc efectele lor, posedă propria lor ființă și geneza lor empirică, asta nu ne interesează deloc; despre asta nu știm nimic". Acest ultim *nescio* intenționat sună ca ignoranța lui Nicolaus Cusanus.

Despre docta ignorantia ar putea vorbi reducția fenomenologică la un anumit stadiu al privirii sale retrospective. Și asta pentru că obiectivitățile pot suferi oricând acea *coincidentia oppositorum* printr-o raportare „genetică" la subiectivitatea absolută. În geometrie extremele, idealiter, coincid. Dar posibilitatea acestui idealiter în geometrie

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

este aceeași posibilitate și în cadrul subiectivității, astfel că imanența este idealiter absolută. Așadar, vorbind la modul propriu despre subiectivitate și imanență înseamnă să vorbești din mijlocul unei docta ignorantia, adică să vorbești la modul impropriu despre obiectivități și despre obiectivitatea în genere care, datorită obiectivării, s-a geometrizat în mod miraculos. Geometricul lui Nicolaus Cusanus este și geometricul lui Husserl și amândouă caracterizează obiectivitatea în genere. Din acest unghi de vedere docta ignorantia a lui Nicolaus Cusanus pare să fie întocmai indiferența la obiectivitate a lui Husserl. Însă această indiferență (**L'ontologie de l'indifference** – Gerard Granel) ține specific de caracterul de corelat intențional al obiectivităților, care sunt vizate de actele lor corespondente, dar imanente.

Intenționalitatea e conceptul-cheie pentru înțelegerea acestei indiferențe: „Din contră, suntem interesați de faptul că în aceste trăiri Date «obiectiv temporale» sunt vizate. Există aici o descripție care relevă domeniul fenomenologiei, o descripție a felului cum acte corespondente vizează una sau alta dintre «obiectivități», mai

exact cum sunt dezvăluite adevărurile apriorice care aparțin momentelor constitutive de obiectivitate".

Preocuparea genetică de ansamblu a fenomenologiei este recunoscută direct în acest fragment, unde descripția fenomenologică dezvăluie adevărurile apriorice corespondente momentelor constituirii obiectivității. Desigur, aici este sensul începutului absolut al fenomenologiei, dilema care ia forma descripție-genezã. Descripția fenomenologică a intimității genezei suferă la rândul ei exigențele acestei geneze pe care pretinde că o descrie. Dar o descripție, fie ea cât de exhaustivă, nu poate să sondeze neantul non-obiectivabilului fără să fie ancorată puternic în obiectivare. O descripție este ea însăși rezultatul unei obiectivări care face ca sensul, fie chiar și al acestei obiectivări și al obiectivării în genere, să se îndepărteze infinit de orice adevăr aprioric. Determinația fundamentală a oricărui adevăr care poartă asupra momentelor constituției obiectivității este simpla lui aprioritate și nimic mai mult. Ce este cu adevărat în imanența absolută nu vom ști niciodată. Din acest punct de vedere această imanență devine la rândul ei o transcendență.

Transcendentalul pare să nu ne spună nimic despre imanența absolută, la fel cum se declară indiferent față de transcendența obiectivității. Situat între două transcendențe, Transcendentalul este la rândul lui de nesituat. Ce ne rămâne să spunem despre transcendental este că el se deschide ca un domeniu al imanenței relative, dar și al transcendenței relative în sensul că interiorul absolut nu poate fi determinat decât în calitate de a posteriori. „Înainte" de a priori nu este nimic și „după" a priori urmează imediat a posteriori fără ca transcendentalul să facă altceva decât să „semnaleze" această fuziune. „După" acest a posteriori ar trebui să fie noumenul kantian dacă ceva ar trebui să fie cu adevărat acolo. În realitate, în fenomenologie, după acest a posteriori, nu mai este nimic. Situat între aceste două nimicuri, transcendentalul nu face altceva decât să le semnaleze fuziunea. Revenind la adevărurile a priorice privind constituirea obiectivității nici măcar nu ne-am fi gândit să descoperim un astfel de adevăr. În sfârșit, familiarizați cu o atare situație în care se află constituirea transcendentală, ne este cu mult mai ușor să înțelegem probleme ca „a priori" al timpului, „obiect temporal", „inten-

ționalitate". Privită în ansamblul ei, *Introducerea* la **Lecții** s-ar putea sintetiza într-o singură frază: „A prioriul timpului este ceea ce încercăm să limpezim explorând conștiința timpului".

Această afirmație ca imperativ al **Lecțiilor despre timp** spune mult despre prioritatea ontologică a temporalității față de orice conținut al conștiinței, fie „o trăire" a aprehensiunii propriu-zise, fie unul al imaginației în ordinea reprezentării, după cum vom vedea pe parcursul **Lecțiilor**. Această prioritate sub titlu imperativ de cercetare indică și firul de urmat al unei diferențe. Poate „diferența ontologică" – diferența lui Heidegger. Sau poate o altă diferență ?! Rămâne de văzut. Deocamdată sigur rămâne un singur lucru: intenționalitatea conștiinței care se dezvăluie în **Lecții** ca o intenționalitate a Prezentului Absolut, punctual și discret, deci non-manifest – la Husserl – pare să semene cu situația ekstatică a Da-seinului la Heidegger. Rămâne să vedem dacă, în diferența ontologică la Heidegger, apare o stare dialectică non-manifest – manifest așa cum apare ea la Husserl în problema constituirii. Nu putem trece mai departe cu lectura **Lecțiilor** fără să ne oprim puțin asupra criticii

lui Brentano care se confundă – la Husserl – cu critica psihologismului. În centrul preocupărilor referitoare la dinamica stărilor sau a proceselor conștiinței, la Brentano, stă „asociația originară". Succesivitatea care ține de temporal are ca principiu „asociația originară" care, cu ajutorul imaginației, modifică încontinuu momentul prezent astfel încât el apare într-o continuă transformare: „Reprezentarea succesiunii nu are loc decât dacă senzația anterioară nu se menține decât fără modificare în conștiință, dar, din contră, ea se modifică specific și se modifică în mod continuu de la un moment la altul".

Dar spune mai departe Husserl în prezentarea pe care o face: „această modificare nu e opera senzației, ea nu este provocată de excitație. Excitația produce conținutul prezent al senzației. Când excitația senzației dispare, senzația însăși dispare și ea. Însă senzația poate deveni creatoare în interiorul prezentului: ea își fabrică o reprezentare imaginară asemănătoare ei în ceea ce privește conținutul și în același timp îmbogățită în caracterul temporal. Această reprezentare trezește la rândul ei alta nouă care i se adaugă de manieră continuă, și tot astfel în continuare."

Mecanismul e pus într-o mișcare în care este antrenată întreaga viață a subiectului: „Această atașare continuă a unei reprezentări modificate temporal, atașare la aceea dată, o numește Brentano „asociație originară".

Numai asociația originară dă forma de melodie a unei melodii, ferind-o de a fi doar o succesiune de sunete, dar această formă de melodie „nu e decât o aparență care provine din vivacitatea asociației originare".

Bazată pe activitatea memoriei, asociația originară formează de la datele vechi reprezentări noi.

În acest fel iminența viitorului nu este decât o formă alternativă de activare și activitate a memoriei: „imaginația formează pornind de la trecut, reprezentarea viitorului – ceea ce se poate numi așteptare" – imaginația având aici rolul activ.

Critica acestei puținătăți a imaginației vine imediat: „Este un punct de vedere eronat acela potrivit căruia imaginația nu poate furniza nimic nou epuizându-se să repete momentele deja date în percepție".

BCU "ALEXANDRU IOAN CUZA" IAȘI LIBRARY

În ceea ce privește timpul infinit care se întinde înspre viitor și înspre trecut, el nu face obiectul percepției sub nici o formă, ci este rezultatul unei reprezentări conceptuale; la fel ca reprezentarea timpului infinit este și reprezentarea numărului infinit sau aceea a spațiului infinit.

În altă ordine de idei modificările infinitezimale pe care le suferă prezentul transformă viața conștiinței într-o suită de reprezentări ireale, singura determinare reală o aduce doar prezentul: „Predicatele temporale modificatoare sunt, după Brentano, ireale; singura reală fiind determinația prezentului". (5)

Astfel că în viața conștiinței „prezentul real devine în mod continuu ireal". Explicația urmează imediat: „Căci este cât se poate de evident și de la sine înțeles că tot ceea ce este, din simplul fapt că este, acesta a și fost și poate că așteaptă să fie", este un trecut orientat spre posibilitate, către Posibil. (6) Husserl consideră opțiunile lui Brentano ca fiind de domeniul psihologismului astfel că toată teoria lui Brentano ține de „originea psihologică a reprezentării timpului". Vorbind despre asociația originară, Husserl pare să fi găsit un nucleu fenomenologic la Brentano, și anume

reformulând legea asociației, unitatea prezentului cu trecutul vedem că devine un Datum fenomenologic indiscutabil: „Unitatea conștiinței, unitate care strânge în sine prezentul și trecutul este un Datum fenomenologic. Asta vrea să spună că tot ce trebuie să dezvăluim este dacă, așa cum pretindea Brentano, trecutul apare în această conștiință în modul imaginației."

Așadar, pornind de la acel Datum fenomenologic, ca nucleu transcendental în mijlocul psihologismului, urmează să criticăm psihologismul însuși. Husserl îi reproșează lui Brentano că nu face distincția între percepția timpului și imaginația lui atunci când acesta din urmă vorbește despre intuiția originară a timpului. Alt reproș privește indistincția între act, conținut de aprehensiune și obiect aprehendat. Dacă la conținuturile primare ale aprehensiunii se adaugă mereu acele *Phantasmen* și dacă aici „imaginația adaugă un moment nou, momentul temporal" atunci am pierdut din vedere că și obiectele aprehendate au la rândul lor o temporalitate specifică, alta decât a conținuturilor primare iar actul aprehendării are iarăși o altă temporalitate decât celelalte componente ale

comprehensiunii: „Nu numai în conținuturile primare găsim caracterele temporale, succesiunea și durata, dar și în obiectele aprehendate și în actele de aprehendare".

De fapt este criticată aici absența diferenței între ceva hyletic și ceva constituit de maniera obiectului aprehendat, despre care se vorbește; este criticată o analiză care pierde din vedere toate aspectele constituției: „O analiză a timpului care se oprește doar asupra unui singur aspect al constituirii nu este satisfăcătoare, trebuie, din contră, urmate toate aspectele".

Această frază este relevantă pentru opțiunea dialectică în abordarea problemelor constituirii în general. Opțiune dialectică în sensul opțiunii pentru dialectica în sine a constituirii, dialectică ce pleacă de la „materia primă" spre „obiectul finit" și trece neapărat prin actul esențial „productiv" care face ca cele două momente să fuzioneze. Cu alte cuvinte, trecerea de la ceva (conținuturi primare) la altceva (obiecte aprehendate) ține de o dialectică a obiectivării, o dialectică între non-manifest și manifest, între imanent și transcendent, iar de actul fuzionării celor două momente nu poate da seamă decât transcen-

dentalul. Aceasta este interpretarea acelui imperativ de „a urma toate aspectele constituirii".

Revenind la contradicțiile asociației originare, observăm că, dacă modificarea temporală, înțeleasă ca un moment care se atașează în asociație – conferind o temporalitate mereu modificată – se atașează la fel ca momentele de calitate sau de intensitate etc., atunci este imposibil să înțelegem caracterul creativ al asociației din moment ce ea apelează de fiecare dată la memorie, deci adaugă de fiecare dată în aprehensiune un moment al trecutului. Cu alte cuvinte, cum mai poate fi creativă ? ! De vreme ce momentul ei esențial este momentul trecutului: „Orice diferență se presupune că rezidă în faptul că asociația trebuie să fie creatoare, că ea adaugă un moment nou, numit „trecut".

Modificarea temporală care semnalează de fiecare dată prezentul, pare să fie, în cazul asociației originare, estompată de preeminența agresivă a trecutului. Memoria spontană pare să se actualizeze de asemenea de la sine; actualizarea trecutului imediat pare să se producă nu pornind de la prezent, ci de la momentul trecut care suferă modificările ca și cum el însuși ar fi

BCU "ȘTEFAN CEL MARE" SUCEAVA LIBRARY

producătorul prin excelență al acestora. Activitatea actuală a conștiinței ar părea să fie – în cazul asociației originare – rezultatul unei retroactivități non-actuale, ceea ce Husserl nu poate accepta. Critica asociației originare s-ar putea formula pe scurt astfel: la Brentano, activitatea nu e decât o specie a retroactivității, actualitatea – o simplă alterație a trecutului. Dar disputa cu Brentano și psihologismul nu se oprește – în **Lecțiile despre timp** – la capitolul dedicat criticii acestora. Disputa va fi reluată de fiecare dată când lectorul va fi în pericol să uite domeniul transcendental în care se află; ori de câte ori distincțiile își diferențiază pragurile de comprehensiune. Brentano apare din nou cu o afirmație atribuită lui Lotze și provenind de la Herbart, afirmație care deschide propriu-zis analitica timpului. Se afirmă acolo că pentru a sesiza o succesiune de reprezentări A și B „trebuie ca ele să fie obiecte în mod radical simultane, de o conștiință care le pune în relație într-o manieră perfect indivizibilă, le reunește într-un act unic și sintetic". (7)

Acest act unic și unificator se referă desigur la temporalitatea succesivității, astfel că reprezentările „ar deveni absolut imposibile, dacă actul

de reprezentare s-ar disipa el însuși într-o succesiune temporală".

O unitate originar sintetică a apercepției își face loc în orice experiență posibilă: „se înțelege de la sine că orice conștiință care își dirijează atenția spre un tot oarecare, spre o pluralitate oarecare de momente discernabile (deci orice conștiință de relație sau de complexiune), învăluie obiectul său într-un unic moment indivizibil..." Contra acestei dogme se ridică W. Stern spunând că „unitatea sesizării e posibilă numai pe baza unui conținut de conștiință ce ocupă un timp", întindere pe care Stern o numește „timp de prezență".

Cu alte cuvinte, instantaneitatea care leagă multiplicitatea într-o unitate – dacă este la rândul ei un conținut de conștiință – trebuie să aibă la rândul ei un conținut de conștiință, trebuie să aibă și ea o durată specifică, un răstimp în care „unitatea sesizatului" să aibă la rândul ei timp să se petreacă în conștiință, iar dacă ea se petrece undeva în conștiință ține și ea de numărabil, de răstimp. În alți termeni, aprehensiunile „se scurg ele însele sub modul «unele-după-altele»".

Întrebarea care ia forma retorică suferă o transformare atunci când ea intră în domeniul transcendental. Astfel ea devine: „este posibil de reunit într-un singur moment prezent aceste date de reprezentare care se scurg unele după altele ?"

Vorbind de temporalitatea acelor *Zeitobjekten* nu putem să vorbim în genere despre temporalitatea conștiinței, decât pornind de la momentul de obiectivitate pe care constituirea îl imprimă obiectelor temporale: „o analiză fenomenologică a timpului nu poate deci clarifica constituția timpului, fără să ia în considerare constituirea obiectelor temporale".

Acest lucru vrea să spună nu că temporalitatea conștiinței se reduce la a fi temporalitatea obiectelor temporale, ci anume că în percepția acestor *Zeitobjekten* este inclusă atât temporalitatea propriu-zisă a obiectelor, cât și temporalitatea discretă a percepției, care reprezintă un „punct de fugă" esențial actual ce precede radical orice obiectivitate constituită. Percepția nu poate să cuprindă în extensiunea ei prezentul punctual care nu are extensie. Totuși, această extensie a percepției are în vedere actualitatea ca pe un punct limită spre care „fuge" percepția. Această „fugă"

este înțeleasă de către atitudinea naturală drept actualitate deplină a percepției și a perceputului. În realitate, lucrurile stau altfel: „e evident că percepția unui obiect temporal comportă ea însăși o temporalitate, că percepția unei durate presupune ea însăși o durată a percepției" – pe care percepția o scapă din vedere fiind orientată „cu fața" spre perceput sau spre ceea ce se percepe „acum" – „că percepția unei forme temporale posedă la rândul ei o formă temporală".

Această situație ne face să ne gândim că, de fiecare dată când percepem un obiect temporal încercând să sesizăm temporalitatea inerentă lui, această privire perceptivă necesită un timp în care este dusă la bun sfârșit acea sesizare, un răstimp în care atenția noastră sesizează o temporalitate, o durată, în timp ce pentru această mișcare este necesară o perioadă pe care atenția nu o mai are în vedere și care se scurge odată cu percepția obiectului respectiv asupra căruia atenția persistă în continuare. Așadar, acest timp necesar, acest răstimp cronometrează percepția unei temporalități particulare, fără ca această cronometrare să o mai facă egoul, el fiind complet absorbit în temporalitatea obiectului pe care îl

percepe. Dar asta nu înseamnă oare că există două tipuri de timp?! Și anume timpul necesar percepției particulare și timpul perceput ca stare în acea percepție (spunând timp perceput nu vrem să comitem eroarea că durata pură poate face obiectul percepției, ci vrem numai să semnalăm scufundarea egoului – în percepție – în temporalitatea inerentă obiectului temporal). Dar a pune astfel întrebările ar însemna să considerăm percepția timpului ca și cum timpul percepției noastre ar putea fi raportat și la altceva decât la obiectul temporal; ca și cum nu am aparține întru totul obiectului temporal în momentul percepției lui și n-am aparține temporalității lui inerente, ci dimpotrivă: el n-ar fi decât o obiectivitate care, deci, nu ne mai aparține, o transcendență care nu mai poate fi atinsă. De aceea poate fi mai important pentru noi timpul care măsoară această distanțare spre transcendență – limită – obiectul temporal – ca și cum în această distanțare ar apărea subiectivitatea – temporalitatea ei – care, de fapt, ne interesează în conformitate cu ideea reducției. În altă ordine de idei, stând „cu fața" spre perceput, percepția nu mai poate da seamă de ce se întâmplă „în spatele" ei. Ori în

spatele ei se mișcă o întreagă lume care, din păcate, nu mai intră în câmpul ei limitat de vedere. Percepută cu insistență, temporalitatea obiectului temporal acaparează întreaga atenție perceptivă. Preocupată cu obiectul temporal, cu durata acestuia, percepția e „luată prin surprindere" de o altă durată care îi „numără mișcările". Ceea ce părea a fi instanța numărării – percepția – se dovedește a fi un simplu „de numărat": „Și dacă facem abstracție de toate transcendențele, percepția conservă, în toate constituantele sale fenomenologice, temporalitatea sa fenomenologică care aparține esenței sale ireductibile".

Dar în acest caz, cine este sau cine mai poate fi „instanța care numără", dacă percepția nu este o atare instanță? S-ar putea ca această întrebare să fie întrebarea ultimă a fenomenologiei, întrucât orice cunoaștere fenomenologică rămâne ancorată în tensiunea subiect-obiect, iar reducția are întotdeauna un obstacol ideal ireductibil, astfel încât în sensul (Sinn) experienței rămâne întotdeauna un rest care ține de obscuritatea acelui ireductibil.

Revenind la obiectele temporale, iată și definiția lor: „Prin obiecte temporale, în sensul special

al termenului, înțelegem obiecte care nu sunt numai unități în interiorul timpului, dar conțin în ele însele extensia temporală".

La limita dintre subiectivitatea absolută și obiectivitatea constituită, obiectele temporale – *Zeitobjekten* –, deși suferă individuația, par să păstreze încă aerul unei actualități absolute. Vorbind despre *Zeitobjekten*, Husserl spune deocamdată mai mult despre postura lor obiectivantă: „Când un sunet vibrează aici sau acolo, aprehensiunea mea obiectivantă poate să-l ia ca obiect pe sunetul care răsună și durează acolo, dar nu poate face același lucru cu durata sunetului sau cu sunetul în durata sa. Acesta este deja un obiect temporal."

Dar dacă sunetul suportă individuația și devine un sunet individual, înseamnă că noi nu putem percepe o melodie, pentru că percepem numai sunetul individual-prezent, iar pe cel individual-trecut nu-l mai percepem: „În realitate, eu nu aud deci o melodie, ci sunetul individual prezent".

Această situație nu face decât să ne trimită înapoi la Brentano: „Eu nu aud de fiecare dată decât faza actuală a sunetului și obiectivitatea

ansamblului sunetului care durează, se constituie într-un continuum al unui act care pe de-o parte e amintire, pe de alta, în mod restrâns și punctual, percepție și pe de cu totul alta, în sens mai larg – așteptare."

De aceea, analiza conștiinței timpului trebuie din nou scufundată în transcendental. Este de notat de asemenea că scufundările în transcendental sunt de fiecare dată întrerupte de reveniri la suprafață, la atitudinea naturală. Această mișcare de expunere execută o dialectică ce se transferă miraculos de la nivelul text – lectură, la nivelul obiectivare – ontologie.

De fiecare dată când vorbim despre transcendental nu o putem face decât prin referință la empiric. Dacă subiectivitatea absolută nu poate fi sub nici o formă dialectică, atunci, cel puțin, descripția fenomenologică trebuie în mod necesar să urmeze dialectica acelei corelări intenționale ireductibile. Orice noologie pare din ce în ce mai absurdă cu cât noematicul se estompează mai mult. Cu toate că noematicul este doar o formă de retro-noetic, raportarea celor două nu poate să dispară. Esențial, noesa este retro-noetică, dar noema își păstrează în permanență secundaritatea.

Fără această secundaritate fenomenologia ar fi fost doar o formă de acosmism (v. Culianu).

Pentru a scufunda cercetarea conștiinței timpului mai adânc în transcendental suntem puși în situația să ne fixăm din nou atenția asupra unui sunet, dar să luăm acel sunet numai în calitate de „pur dat hyletic". (8)

Această coborâre la nivelul materiei brute, acest *descenssus ad inferos* fenomenologic în mijlocul impropriului, în mijlocul indistincției absolute care este un adevărat infern pentru viața conștiinței – determinată și dată în plenitudinea distincțiilor care țin de atitudinea naturală – trebuie să fie pentru subiectul care meditează o adevărată piatră de încercare. Sunetul despre care este vorba, sesizat la nivel hyletic, devine pentru Husserl o adevărată piatră de încercare: „El începe și se sfârșește, în întreaga unitate a duratei sale, unitate a întregului proces în care el începe și se termină, «cade» după dispariția lui într-un trecut întotdeauna mai îndepărtat."

Subiectul care meditează, atent la acea „cădere" liberă în adâncimea trecutului, fiind situat la nivel hyletic va cădea la rândul lui în adâncimea indistincției în care trecutul însuși se adân-

ceşte odată cu durata sunetului. Nu are acest „trecut întotdeauna din ce în ce mai îndepărtat" toate, dar absolut toate, caracterele infernalului ?! O descenssus ad inferos nu este mai uşor de găsit într-o atare situaţie decât într-o călătorie undeva traversând spaţii a căror geografie tocmai că este simbolică ?! De notat caracterul iniţiatic al reducţiei, interpretarea ei prin prisma experienţei religioase. Oare faptul că atunci când privim către izvorul actualităţii, privirea noastră se îndreaptă de fapt spre lucruri a căror nonactualitate creşte proporţional cu stăruinţa acelei priviri, nu este oare de natura infernalului ?! Toate acestea pentru că atunci când ar trebui să cunoaştem un lucru, înainte chiar de a-l fi sesizat la nivel hyletic, el a şi dispărut într-un trecut care îi contorsionează apariţia şi îl face de nerecunoscut, iar noi înşine insistenţi pe calea de a-l recunoaşte ne pierdem pur şi simplu vremea CU (împreună cu) el. Angajaţi deci în această inactualitate funciară în care ne zbatem potrivit atitudinii naturale, fenomenologia ne oferă o cale prin care, dacă nu ieşim din el, măcar să ne îndreptăm pe direcţia inversă a „problematizării în sens invers" (*Ruckfrage*) a acestui *descenssus*. Urmând

calea lui Ruckfrage, pornind deci invers, în răspăr, „pe urmele constituirii", această cale pare să se lărgească, categoriile obiectivării par să fie prea aproape, sensul se întrevede, calea se lărgește tot mai mult până ce limitele de demarcație, de o parte și de alta, dispar. Categoriile constituției par să fie pretutindeni, dar nu mai sunt în realitate nicăieri. Asta deoarece obiectul intențional, ca pol identic și ca ghid transcendental, este dat într-o generalitate vidă, iar particularizarea lui descoperă o gamă infinită de potențialități, dar sensul pe care îl căutăm este întotdeauna incomplet tocmai datorită indeterminării în care potențialitățile pot fi examinate. Mai exact: nu pot fi examinate datorită infinității lor.

Sarcina acestei examinări se dovedește a fi infinită iar „chestionarea în răspăr" o luare în răspăr, o luare de-a fir-a păr de fapt o despicare a firului în patru. Ghidarea transcendentrală, urmând obiectul intențional și urcând cu greu pe versantul noematic pentru a trece pe versantul noetic, se face după un fir pe care dacă îl urmăm ne dăm seama că este interminabil. Este FIRUL însuși. Și nu numai atât: la un moment dat firul se despică în patru nu numai metaforic, ci și

concret: orice am încerca să facem, obiectul intențional are patru variante: 1. este imanent, 2. este transcendent, 3. este o imanență în transcendență și 4. este o transcendență în imanență. Oricare variantă am alege-o, ea n-ar fi potrivită decât într-o anumită măsură și numai în comparație cu toate cele trei. Această despicare a firului în patru se pune odată cu punerea obiectului intențional, cu diferențierea dintre versantul noetic al constituirii și cel noematic. E de ghicit aici o întreagă bătălie fenomenologică a interiorului cu exteriorul, o bătălie în care forțele potrivnice nu se pot exclude în mod absolut, nu se pot extermina, ci numai „se pot lua prizonieri din ambele tabere".

Reîntorcându-ne la text păstrăm pentru altă dată relevarea acestei despicări în patru, pentru momentul în care vom descoperi că există o dialectică între exterior și interior și că se poate totuși vorbi la Husserl despre o depășire a subiectivismului și obiectivismului absolute.

Digresiunea noastră a vrut numai să spună că acelui „sunet ca pur dat hyletic" îi este imprimată o intenționalitate retențională care îi constituie obiectualitatea, și anume, în această

constituire noi trebuie să vedem nu numai versantul noematic, dar și pe cel noetic; mai precis să diferențiem între noesă și noemă. Numai această diferențiere va putea aduce ulterior o clarificare a relației interiorului cu exteriorul, dacă există vreo relaționare de acest tip.

Dacă nu vom opta pentru această diferențiere tot ceea ce vom spune despre conștiință și despre exterioritatea acesteia va pierde ideea transcendentalului. Ori noi vrem ca acea *mathesis universalis* care să rezolve ecuația conștiință-exterioritate să treacă prin transcendental. Venind dinspre acest transcendental înțelegem de ce „sunetul ca pur dat hyletic" nu se pierde în „trecutul întotdeauna prea îndepărtat". Propriu-zis el se pierd,e dar pierderea lui înseamnă obiectivitate. În acest sens apare aici aprioriul transcendental sub forma intenționalității retenționale: „În această recădere eu îl «reține» încă, eu îl am într-o «retenție» și atâta timp cât se menține așa el are temporalitatea sa proprie, el este el însuși, durata sa e aceeași."

Dacă acest sunet are ceva propriu, temporalitatea în cazul nostru, această proprietate ne spune că sunetul este deja un *Zeitobjekt*. Consti-

tuirea îi conferă obiectului intenţional acel propriu care îi revine. Acest propriu al lui devine pentru noi un quasi-impropriu, întrucât obiectivitatea fie şi imanentă s-a distanţat faţă de „propriul" nostru luat în mod absolut. Tocmai de aceea, în spaţiul deschis de această distanţare „Eu pot să-mi dirijez atenţia asupra modului cum anume este el dat".

Orice „bucată" de timp din subiectivitate suferă individuaţia. Odată ajuns un individual, bucata respectivă poate fi „ştampilată" cu „prezent". Este evident un prezent retenţional şi unul autentic: „Sunetul este dat. Deci eu am cunoştinţă de el ca prezent; însă eu am cunoştinţă de el ca prezent «numai atâta cât» am cunoştinţă de una din fazele sale ca prezentă".

Bucata de timp individuată (în cazul nostru sunetul) este menţinută într-o pasivitate care pentru moment îi conservă prezentul, modul inautentic de a fi indisociabilă de prezent. Dar numai pentru moment căci suferă imediat modificări ireversibile. Spre diferenţă de „punctul de producere" al prezentului (cel autentic), un punct de maximă activitate şi actualitate, ceea ce conţine retenţia este de o pasivitate simptomatică.

Prin această pasivitate se anunță obiectivitatea transcendentală în calitatea ei de ceva „gata constituit", ceva care nu ne poate afecta în nici un fel și se menține într-o disponibilitate pură. Modificările acestei bucăți concretizate de timp sunt modificări indirecte care conduc din aproape în aproape la punctul de maximă actualitate pe care numai el îl poate modifica în mod direct.

Așadar, prezentul punctual nu modifică sub nici o formă durata momentului individual. Prezentul punctual nu face altceva decât să se îndepărteze în mod continuu de bucata noastră de timp individuată, care rămâne aceeași, neschimbată, în felul cum ea ne-a fost dată, dar la o distanță mereu crescândă. Acesta este semnul modificării indirecte, dar dacă noi înșine nu putem să ne ținem pe aproape, în urma prezentului punctual și puternic actual, asta nu înseamnă că bucata de timp a suferit dislocări în interiorul ei, ci numai că, de unde suntem noi acum bucata respectivă se vede din ce în ce mai modificată, „micșorându-se" calitativ pe măsură ce trecutul o atrage tot mai mult în indistincție. Evident, acea bucată este oricând recuperabilă, ea este intactă, poate fi readusă în prezent prin

reamintire, părțile ei vor fi aceleași, ordinea părților neschimbată. Totuși, „vechimea" acelei bucăți de timp își va spune cuvântul, aducând întotdeauna un plus de indistincție. La limită, când acea bucată ar fi complet indistinctă, am putea s-o recuperăm în imaginație deoarece ea a trecut, s-a învechit, dar a lăsat și semne în această trecere, a lăsat o „schiță" a ei însăși, pe care o putem recompune din datele mai noi, mai distincte pe care le avem despre ea. Ea nu ne va fi prezentată *în original* niciodată, ci numai „în traducere".

În altă ordine de idei, la Husserl nu obiectul spațial se deplasează, ci eu, adică eu cel care urmăresc îndeaproape punctul de actualitate (în ordinea timpului).

Ceea ce obiectul nu poate conserva în acest caz este distanța față de mine cel care mă deplasez. El nu mă poate urmări fiind definitiv fixat într-un orizont spațial, temporal în cazul de față, pe care eu îl pot părăsi oricând; pe când el nu *are picioare* să facă acest lucru.

Deschiderea aceasta de până acum nu a vizat după cum se vede nici conștiința timpului, nici timpul însuși, ci numai modul de apariție al obiectelor temporale, felul în care ele sunt date în

BCU IAȘI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

retenție. Până aici ne-a fost prezentată aprioritatea retențională și nicidecum analiza propriu-zisă a timpului. Accentul a căzut nu pe temporalitate, ci pe principiul individuației descoperit deocamdată la nivel retențional.

Nimic de ordinul temporalității nu a fost descris în descripțiile făcute în amănunțime de Husserl, întrucât temporalitatea ține după cum se vede de prezent și nu de quasi-prezent – pe care îl instituie retenția. După modul cum este prezentat, acest prezent poate să fie prin esență constituant.

Drumul descrierilor trebuie deci să stabilească aprioritatea maximă care pare să fie Prezentul Absolut. Dacă esența subiectivității nu se confundă cu obiectele temporale, atunci s-ar putea ca ea să se confunde cu Timpul însuși – atât de greu de diferențiat de obiectele temporale. Retenția sau retențională face totuși această diferențiere și o face cu succes. A face abstracție de la obiectele temporale și de la temporalitatea care le revine înseamnă a căuta în altă parte temporalul. Dar poate nu temporalul e căutat, ci actualitatea?

Dar cum va putea fi ea găsită din moment ce actualitatea pare să fie discretă prin excelență, și mai ales cum să facem abstracție de temporalitatea obiectelor temporale din moment ce ea rămâne o formă de temporalitate?

S-ar putea ca această temporalitate să fie doar o iluzie, iar analogia cu spațiul, din exemplul de mai înainte, să demonstreze gândul mai adânc al lui Husserl, și anume că, printr-un fel de magie, temporalul odată distanțat de momentul de maximă actualitate să fie doar o formă deghizată a spațialității. E vorba desigur de temporalitatea și spațialitatea imanente și transcendentale.

În altă ordine de idei, s-ar putea ca obiectivarea să aibă ca fundament ceva de ordinul timpului – iar ca rezultat, ceva de ordinul spațiului, care se traduce în mod eronat ca fiind ceva de ordinul temporalității.

Deci s-ar putea ca ceea ce numim curgerea timpului în imanența conștiinței să nu fie decât o simplă deplasare a atenției noastre mobile într-un spațial. Dar ce fel de deplasare și ce fel de atenție pot fi puse în discuție?

O atenție este de înțeles cum anume să funcționeze (atenția – *Aufmerksamkeit*) – la Husserl

ocupă un rol important și își va găsi locul în expunere ceva mai târziu, dar o „deplasare" (de exemplu scurgerea timpului ca o numărare) necesită un timp, timpul de desfășurare, o durată care tinde întotdeauna să se diferențieze constant de orice caracter spațial. Orice moment al deplasării pare să aibă un „înainte" și un „după" care îi sunt ireductibile. În spațialitatea transcendentală nu par să existe puncte de reper de la care pornind, să fie posibilă o localizare a obiectelor. Singura localizare a obiectelor vine de la acel *înainte* și de la acel *după* de ordinul duratei.

Deci orice localizare se face pornind de la media dintre *înainte* și *după* – Prezentul Absolut.

Obiectele temporale par întotdeauna să fie ceva de ordinul spațialului, iar iluzia curgerii timpului să fie dată de deplasarea atenției în spațial, deplasare ce ține de punctualitatea prezentului și care face ca obiectele să se localizeze mereu „la distanță" de acest punct mobil, dar fără extensiune.

Dar cum poate exista o atare mobilitate dacă extensiunea punctului este nulă ? Această întrebare este desigur o ultimă întrebare a fenomenologiei timpului.

Dar până vom formula această întrebare cu întreaga ei greutate, va trebui să înaintăm în descrieri și să observăm că până acum am urmat descrierea doar a obiectului imanent luat în sine și am ignorat descrierea care vizează modul în care sunt conștiente toate diferențele apariției sale. Ceea ce am câștigat până aici este totuși important: nu există nici o diferență între felul cum suntem „departe" de un copac sau o casă din exterior și felul cum suntem „departe" de un obiect temporal de ieri sau de alaltăieri. Acest fel al nostru de a fi „departe" este în ambele cazuri același, deoarece în ambele cazuri obiectivitatea și caracterul ei decid asupra acestuia.

Acest lucru vrea să spună că o plimbare în exterior, în lumea ambiantă, se realizează în același fel cu o plimbare în interior în lumea imanentă. Odată instaurată imanența asupra exteriorului, plimbările mele printre case și copaci vor fi de fapt plimbări înăuntrul meu – dar în sens transcendental.

Întorcându-ne la descripțiile noastre înțelegem, după cum am observat și mai înainte, că există două direcții ale descripției: cea pe care

BCU Alexandru Ioan Cuza University Library

am urmat-o până acum, ignorând conștiința modurilor de apariție, și cea în care este luată în vedere această conștiință.

Cele două orientări ale descripției corespund unei duble intenționalități: „termenul intenționalitate are un dublu sens".

În fond, discuția se poartă asupra nonaparteneței conștiinței la obiectul imanent la conștiință. De fapt, e vorba de fiecare dată de o *coapartenență* care trebuie specificată în diferența dublei intenționalități. Deși există o relație cât se poate de concretă între conștiință și obiectul imanent, cele două nu se confundă în nici un fel, deoarece subiectivitatea se retrage mereu din fața obiectivității în chiar actul obiectivării obiectului imanent. De aceea conștiința obiectului imanent nu este obiectul în sine, nu se confundă cu el în nici un moment; conștiința ține de actualitate, obiectul de inactualitate sau quasi-actualitate.

Dificultatea vine de acolo că obiectul imanent nu este obiectul în sine el este produs de către subiectivitate – deși el trece pe urmă în ordinea obiectivității care îi adaugă acel „în sine".

Mai precis, noi nu putem numi conștiință obiectul în modul său de apariție, decurgere, desfășurare de sine.

Conștiința nu poate fi confundată cu aptitudinea retențională care perpetuează unitatea în succesivitate a obiectului.

Obiectivarea și conștiința a ceva obiectivat sunt două lucruri diferite.

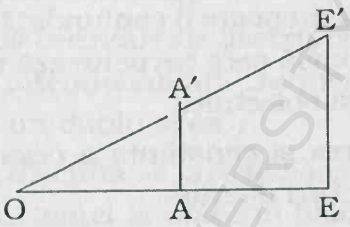
Întrebarea care se pune este dacă acea conștientizare, acea conștiință care am spus că ține de actualitate nu este și ea la rândul ei un produs al obiectivării, dacă nu cumva suferă și ea legile obiectivării? Cum poate fi conciliat caracterul actual al conștiinței cu inactualitatea pe care noi am descoperit-o ca fiind funciară, din moment ce punctualitatea prezentului am văzut că rămâne pentru conștiință cât se poate de discretă?

Urmând mai departe cursul lecturii vom vedea că originea – ținta excepțională a lui Husserl – este prin excelență un prezent care, devenind imediat trecut, spunem despre el că este esențialmente productiv.

Densitatea trecutului crește proporțional cu înaintarea punctuală a prezentului, după cum

BCU IAȘI - BIBLIOTECA UNIVERSITARĂ

se vede și în figura noastră care repetă cu exactitate diagrama timpului din **Lecții.**

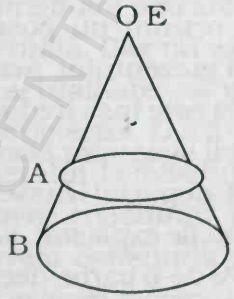


Ce am adăugat noi este punctul A și proiecția sau A′. OE reprezintă suita de momente punctuale ale prezentului. Deși reprezentabile sub forma unei linii, acestea sunt esențial discrete, dar această linie nu face decât să ne arate că în triunghi orice proiecție a unui fragment de pe OE pe OE′ va fi întotdeauna mai mare. Asta înseamnă că punctualității prezentului îi corespunde o anumită extensiune în ordinea trecutului. Punctul A de pe OE proiectat pe OE′ nu va fi punctul A′, ci extensia A′. EE′ reprezintă desigur acel continuum (momentele prezente luate împreună cu orizontul lor de trecut). Așadar avem pe de-o parte continuitatea momentelor prezente OE și continuitatea momentelor trecute OE′.

Dar oare nu este cazul să ne întrebăm dacă pe axa OE există într-adevăr un continuum, o continuitate?

S-ar părea mai degrabă că acest fel de continuitate este o iluzie, un fel de retroactiv de a fi, prin care trecutul proiectează imaginea unei continuități, acolo unde nu poate fi decât o instanță statică și absolut discretă. Staticul ei vine de la absoluitatea discreției.

Dând o extensie lui OE, Husserl a scăpat din vedere că a dat o extensie și Prezentului Absolut, căci o continuitate este și ea o extensiune, ori prezentul punctual nu poate avea o atare extensiune. De aceea diagrama timpului ar trebui să arate astfel:



O, E reprezintă coincidența oricărui moment punctual cu el însuși, iar conul rezultat prin

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

extensia acestui punct reprezintă acea densificare a trecutului care trece de la stadiul A la stadiul B și așa la infinit pe direcția înaintării în profunzimea trecutului. Între O, E și stadiile A și B nu există continuitate. Într-adevăr, nu putem acorda o continuitate suitei de momente absolut prezente. Această suită nu poate fi o suită decât dacă prezentul s-a contagiat deja de trecutul care imediat îi urmează. De aceea o axă OE′ nu poate exista potrivit corelației acesteia ca în figura precedentă. Poate exista însă o rază O′E′ sau o rază (O′E′)′. Ambele reprezintă proiecții ale discretului în manifest, a prezentului punctual în trecutul extensiv.

Deși prezentul este acompaniat de orizontul trecutului, acest orizont nu poate cuprinde în nici un fel punctul prezentului. Această „acompaniere" inexplicabilă este însă ireductibilă. Asupra acestui inexplicabil și asupra acestui ireductibil se va apleca mai departe Husserl căutând ca acest inexplicabil să fie explicitat, iar acest ireductibil să fie redus. Pe de-o parte, deci, se va încerca explicitarea învecinării prezentului cu trecutul, a actualului cu inactualul, iar pe de altă parte se va vedea că există o diferență ireductibilă între

cele două. Pe de-o parte nu vom putea explicita nimic fără să avem în față o singură ecuație care să cuprindă prezentul și trecutul, iar pe de altă parte ecuația se va dovedi dacă nu contradictorie în orice caz absurdă. Prezentul și trecutul vor apărea când tangibile, când intangibile; când ambele în interiorul conștiinței, când ambele în exteriorul ei; când un moment în exterior, când invers. Asupra unui singur lucru vom fi întotdeauna de acord. Există întotdeauna un punct de maximă actualitate de la care pornind începe producția oricărui obiect, chiar dacă vom spune că este mai mult sau mai puțin discret.

Din textul husserlian s-ar părea că există o ierarhie a actualității: ceva mai actual decât altceva; Impresia originară mai actuală decât retenția, ea însăși actuală. Dar nu este așa. Între cele două feluri de actualitate, să nu uităm, se află undeva la mijloc obiectul. Dacă vom vrea să avem conștiința sunetului la nivelul Impresiei originare, nu vom avea conștiința a nimic; dar dacă vom vrea să avem conștiința sunetului pur și simplu acum și în acest momen care este pe deplin actual, vom avea conștiința obiectului păstrat ca atare într-o actualitate deplină, dar retențională.

Iar actualitatea retențională prezintă întotdeauna un obiect deja trecut și întotdeauna deja în acest mod trecut al obiectului: retenția ca act e întotdeauna ceva de ordinul actualității, dar ceea ce prezintă e întotdeauna un trecut.

Dar, spune Husserl mai departe, actualitatea retenției face la rândul ei obiectul unei alte retenții și așa mai departe la infinit.

Aceasta vrea să spună că modificarea retențională, deși are mereu nevoie de punctul mobilizator al prezentului pentru a se produce, nu are nici un merit în această inducție a mișcării sale. Într-adevăr este o mișcare indusă și nu o propulsie autonomă. Dacă retenția ar beneficia de o propulsie autonomă ea ar putea reține la nesfârșit același lucru, s-ar reține pe sine la infinit, astfel că un obiect A s-ar modifica în retenție ca AA și apoi ca AAA și așa mai departe. Modificarea ar consta în reiterarea aceluiași obiect la infinit grație unui prezent reiterant care să acompanieze retenția. Vreau să spun că A și-ar păstra mereu aceeași actualitate inițială și n-ar suferi eroziunea inactualității. Asta ar însemna ca retenția să rețină același moment prin excelență actual care se multiplică infinit în afara duratei, a curgerii.

Retenția ar coincide cu Impresia originară, iar desfășurarea în timp precum și trecutul ar fi imposibile, orizontul trecutului n-ar mai putea exista și nici profunzimea și diferitele grade ale ei, grade ale inactualității. Atunci șirul A, AA, AAA, nici n-ar mai putea fi reprezentat așa, ci ar trebui reprezentat A la infinit. Potența ar coincide cu actualitatea într-o reiterare formală eternă. Nici n-ar putea fi numită reiterare, ci imuabilitate eternă.

Dar lucrurile nu stau așa. Modificarea retențională imprimă fiecărui moment actual caracterul de *tocmai trecut* și cu ajutorul următorului moment actual – datorat Impresiei originare – acelui moment tocmai trecut pe care îl păstrează retențional îi imprimă caracterul de *și mai tare tocmai trecut*. Retenția este legată de obiect. De aceea Impresia originară nu modifică ea obiectul. Retenția face ca obiectul să fie inactual, iar aportul impresiei originare este de a reitera mereu retențiile care semnalează „gradele" inactualității în creștere a obiectului respectiv. Obiectul va fi de fiecare dată prezent, actual, datorită Impresiei originare, dar el va fi actual de fiecare dată într-un grad mai avansat al inactualității sale. Aportul

Impresiei originare este de a semnala mereu conștiinței „unde" se află prezentul, iar aceasta, știind anume „unde" este prezentul, va ști să localizeze la ce distanță de el se mișcă obiectul păstrat de retenție. Dar „locul" prezentului se deplasează mereu și conștiința odată cu el. Ea nu poate părăsi singurul ei punct de reper astfel încât obiectul va fi din ce în ce mai inactual, deși conștiința, datorită retenției, va spune mereu că e încă prezent, că încă nu a dispărut din câmpul vederii. Obiectul, desigur, este încă prezent și e prezent de fiecare dată, dar, datorită distanței, el devine inactual, inaccesibil.

După cum vedem „noutatea" nu e produsă de conștiință, ci „în mod straniu" ea se formează ca și ceva „care este primit" prin opoziție cu „ceea ce este produs".

Productivitatea pură nu ține de retenție ci de Impresia originară, de punctualitatea și discreția acesteia, astfel că orice producție empirică este ceva „primit", ceva „căpătat" din afară, adică din acel „din afară" al Impresiei originare. Dar acest din afară la care se raportează facticitatea este situat de fapt înăuntru, este un înăuntru absolut și ireductibil, prin excelență activ prin opoziție

BCU "LUCIAN BLAGA" LIBRARY

cu devenirea empirică (ce ține de retenție) care este prin excelență pasivă. Intangibilitatea Impresiei originare este totuși o tangibilitate întrucât impresia *produce*, ea dă bobârnacul scurgerii de timp al devenirii empirice. Situația pare să fie aporetică. Cele două dimensiuni par să fie intangibile și totuși prima este sursa celei de-a doua. Simpla afirmație a acestei stări de lucruri este de ordin dogmatic, dar este și singura afirmație posibilă. Intangibilitatea Impresiei originare indică absolutul interior și interioritatea absolută a principiului situat într-o excelență productivă – Impresia originară. Și dacă, după Husserl, conștiința nu e nimic fără impresie, dacă aprioritatea stă de partea discretului, absoluitatea interiorului este evidentă – acest interior este unul al egoului. Dacă până acum în desfășurarea **Lecțiilor** a trebuit de fiecare dată să mergem pe direcția unui apriori al facticității conștiinței, deci spre un absolut situat în interior, de acum înainte știm cu siguranță că acest absolut este, prin excelență, intangibil în raport cu facticitatea. Există deci un dualism ireductibil între producția pură și primirea acestui impuls productiv. De aceea, printr-o răsturnare fericită, vom spune că de aici

înainte nu ne vom mai orienta pe direcția absolutului interior, ci pe direcția interiorului absolut. Cu alte cuvinte, absolutul de până acum părea să fie accesibil, nimic nu ne împiedica să-l regăsim în facticitate, să ne închipuim că există o legătură prin care el răzbate în facticitate. Ei bine, de acum înainte, acel apriori, absolutul nostru, se dovedește a fi de o interioritate absolută, așadar de o discreție care ne taie orice avânt. Dacă până acum situam transcendența în facticitate, acum suntem puși în situația să o situăm în absoluitatea imanenței. Dacă până acum ne retrăgeam spre interior odată cu transcendența care ne urma îndeaproape, de acum înainte ne retragem înspre în afară, urmați îndeaproape de transcendența interiorului absolut. Și dacă până acum absolutul s-a dovedit a fi în interior, de acum se mai adaugă ceva – acest interior se dovedește a fi unul absolut.

Distingem deci o interioritate relativă, unde există mereu pericolul de a cădea în transcendența obiectualității constituite și o interioritate absolută unde există pericolul de a cădea în transcendența non-obiectualității.

Dacă Impresia originară aparține unei astfel de *genesis spontanea* și dacă ea nu subzistă mai întâi ca un germen, dacă nu are în spatele ei o potență, pare să fie de ordinul purei actualizări. Colaterale unei hyle această morphe este o transcendență. Dar o transcendență este și hyle dacă este separată de a sa morphe. Singură acea interfață între hyle și morphe pare să fie de ordinul imanenței conștiinței. Dacă o conștiință este imanentă, o datorează acelei interfețe non-extensive, de negândit, dintre hyle și morphe, ca două transcendențe ale aceleiași conștiințe. Între Impresia originară și retenție nu mai e nimic, și totuși există acolo o distanță ireductibilă care le separă. Dacă nu gândim această separație putem spune despre absolut: e interior; dacă gândim această separație vom spune că interiorul absolutului este unul absolut. Husserl însuși dă de înțeles că nu a gândit această separație până acum, întrucât actualitatea retenției părea să fie identică și coincidentă cu actualitatea Impresiei originare. Acest dublet părea indisociabil și părea așa tocmai datorită faptului că întreaga viață a conștiinței părea să se reducă la activitatea percepției căci percepția este întotdeauna actuală, legată

de actualitate. De aceea, cele două forme de actualitate (Impresie și retenție) păreau să fie una și aceeași actualitate cu actualitatea percepției, adică a constituirii obiectelor temporale.

Dar viața conștiinței nu înseamnă numai percepție astfel că actualitatea Impresiei originare va putea fi confundată din ce în ce mai puțin cu actualitatea inautentică, de orice fel ar fi ea: protenție, retenție (amintire primară), reprezentare (amintire secundară).

Dacă percepția este „o percepție în sens de poziționare-ca-prezent" această percepție nu se menține într-o actualitate pură și punctuală. Percepția e determinată mai mult pornind de la perceput, ori între *a percepe* și *cel perceput* există o distanțare, un orizont care cuprinde prezentul și trecutul într-o aceeași ecuație care, metaforic vorbind, o putem numi „cometă" – căci o cometă e alcătuită din nucleu și din praful care disipează acest nucleu în multiplicitate. Metafora îi aparține lui Husserl.

Prezentul percepției este întotdeauna acompaniat de orizontul trecutului.

Distanțarea de la nucleul unic la multiplicitatea coadei în desfășurare (a cometei) este dis-

tanțarea limitată a câmpului temporal originar. Căci, deși nucleul cometei este de esență tare (discret), el este supus eroziunii (manifest). Temporalitatea originară este cea a *câmpului* temporal: „câmpul originar este, în mod manifest, limitat".

Dar asta înseamnă, spre dezamăgirea noastră, că temporalitatea, oricât de originară ar fi, nu se confundă în nici un fel cu timpul. Timp și temporal sunt opuse la fel cum Impresia e opusă retenției. Totuși, temporalitatea originară ține încă de actualitate, de timp, dar legătura aceasta este iarăși, din păcate, limitată. Extensiunea temporalității pare să fie aceeași de fiecare dată; coada cometei nu se întinde la nesfârșit decât idealiter (Husserl recunoaște într-o notă că acest lucru nu a fost cuprins în diagrama timpului).

La fel cum câmpul vizual este limitat și se deplasează întotdeauna pe o porțiune a spațiului obiectiv, la fel și câmpul temporal este limitat și se raportează doar la o porțiune din timpul obiectiv. Se face analogie cu câmpul vizual.

Despre această analogie s-ar putea spune chiar mai mult. Câmpul vizual are întotdeauna un centru de maximă acuitate a vederii. Ceea ce văd la

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

periferia câmpului vizual nu „văd mai puțin" decât ce văd în centrul de maximă acuitate. Doar că nu văd cu aceeași acuitate. Când mă deplasez, orientarea mea are și ea un maxim de acuitate care mă menține pe direcția dorită. Fără acest maxim lumea în care mă deplasez ar deveni o periferie a cărei centru – deplasarea dorită de mine – n-ar mai exista.

În altă ordine de idei, acuitatea are întotdeauna un maxim care presupune un minim (secundar); între cele două nu va exista niciodată o ruptură, ci doar o fluctuație. Prin urmare, ceea ce este la periferia câmpului nu este mai puțin *acum* decât ceea ce este în centrul acestui câmp.

Să contrazică această stare de lucruri ceea ce am spus deja despre transcendența Impresiei originare? Da și nu. Da, pentru că numai o actualitate absolută și deci discretă poate alimenta inactualitatea retențională în continuă degradare; și nu – pentru că idealul actualității absolute rămâne un ideal. Acuitatea absolută, în ordinea celor spuse până acum este imposibilă; acuitatea are un maxim și un minim, dar nu și un absolut. Dacă acuitatea poate fi absolută doar ca un ideal, nimic nu mă împiedică să gândesc

acest ideal nu ca pe un concept, ci ca pe o potență infinită prin raport cu o actualizare determinată. Actualizarea determinată tinde la infinit, iar această subîntindere nu poate lua forma unui punct, ci numai forma unei extensii. Această extensie își primește limitația de la „punct" la fel cum câmpul temporal – și el o extensie – își primește limitația de la „punctul" maximei actualități. Locul de întâlnire al potenței infinite cu actualizarea determinată nu poate fi un punct, ci o extensiune (câmpul temporal). Absolutul interior rămâne totuși un interior absolut și nimic nu va putea schimba această situație. La nivelul constituirii acest lucru se reflectă în faptul că interiorul absolut (ca transcendență a Impresiei originare) contagiază nu numai imanența – pe care am schițat-o sub forma unei comete – dar contagiază și lumea (obiectele constituite), care poartă în noema ei sensul noetic îngreunat tocmai de povara acestui caracter de absolut al interiorului.

Imanența conștiinței are ca punct limită nu obiectivarea, ci impresia originară; nu obiectualitățile, ci actualitatea pură. Obiectele, la rândul lor, nu au ca punct limită obiectivitatea lor, vidă

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

până la urmă, ci obiectivarea care le constituie și care datorită sensului noetic, le face interioare, imanente, aparținând unui interior fundamentat de sensul noetic. Așadar, ele se obiectivează, devin ceva de ordinul obiectivității. Ele duc cu ele în obiectivitate o încărcătură de sens care vine din imanența conștiinței, iar în această încărcătură este inclusă și interioritatea imanenței. Dacă imanența este constituită de Instantaneitatea ca Impresie originară, acestei imanențe îi este imprimată o forță de gravitație îndreptată spre interior, spre actualitatea absolută – iar dacă obiectivitatea este constituită în imanență, felul cum ea va pleca spre versantul noematic va fi determinat tot de aceeași forță de gravitație care face ca obiectivitățile să fie atrase constant în imanență în virtutea sensului. Proiecția absolutului este imanența ca și câmp temporal originar în formă de cometă (nucleu – coadă), iar proiecția imanenței este obiectivitatea încărcată de sensul intenționalității constituante. Totul pare să fie un interior și să se miște într-un interior. Eu în interiorul absolutului și lumea în interiorul meu. Eu în interiorul absolutului ca fiind într-un fel oarecare sensibil la acea *genesis spontanea*, și lumea

în interiorul meu – ca fiind o transcendență de imanență intențională. În această ordine de idei, interiorul absolut despre care am vorbit mai înainte s-a extins și asupra imanenței și asupra obiectivității; și asupra egoului și asupra lumii. Dar oare e acesta un panteism și un panegoism voalat de neclaritățile privitoare la constituire, de dubletul noesă-noemă sau de ireductibilitatea extensiei câmpului temporal? Nu e, oare, aici locul pentru un solipsism al absolutului, și încă a unui absolut situat în interior, în interiorul meu?!

Pentru aceste întrebări am avea răspuns, dacă am înțelege mai întâi ce este *genesis spontanea* în interiorul conștiinței. Până să avem, însă, o atare înțelegere rămânem la ceea ce am descoperit până acum: absolutul interior s-a dovedit a fi un interior absolut; a confunda acest interior absolut cu imanența și transcendența de imanență intențională s-a dovedit a fi un lucru nefondat. Rămâne cert că odată cu afirmarea acelei *genesis spontanea* nu mai putem căuta absolutul interior, acea *genesis* fiind ceva de ordinul a ceva „primit". De aici înainte vom căuta ceva care deja știm că nu vom putea găsi. Și anume Interiorul absolut. Această transcendență ireductibilă la

care nu ne-am fi așteptat este și începutul absolut, dar și izvorul spontaneității. Acest soi de *Primum Movens* nu e situat după sfera stelelor fixe, ci în noi. Cerurile nici nu mai există sau dacă există sunt numai două și sunt concentrice în sens invers.

Întâi e cerul transcendenței de imanență intențională, apoi cerul imanenței (simple) și apoi acea *genesis spontanea* – Absolutul interior, dar și Interiorul absolut.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul II

INTERIORUL ABSOLUT

Impresia originară își păstrează după cum am văzut distanța față de orice retenție. Totuși, tocmai această distanță nu exprimă separația cum s-ar crede, ci continuitatea dintre cele două aspecte ale uneia și aceleiași actualități care se dovedește a fi de fiecare dată când „mai actuală", când „mai puțin actuală" – după cum ne apropiem fie de Impresia originară, fie de retenție. Interiorul absolut al Impresiei originare continuă să rămână absolut și totuși „etanșeitatea" lui are o fisură. În acel loc prezentul devine trecut, interiorul devine exterior, interiorul migrează spre exterior fără însă să își piardă caracterul de interioritate absolută. Impresia originară nu comunică propriu-zis cu trecutul retențional. Impresia originară nu atinge și nu culisează pe trecut, ci mai degrabă exercită o atracție magnetică prin

BCU BABEȘ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

care trecutul tinde spre actualitate și conform acestei atracții trecutul se contagiază de caracterul de prezent. În urma acestei contagiuni, trecutul retențional beneficiază de un prezent al său care este un prezent inautentic.

Interiorul absolut, deținătorului autentic nu poate fi explorat; intuiția nu ajunge și nu poate ajunge până acolo.

„Tocmai trecutul" exprimă într-adevăr situația conștiinței care nu poate avea acces la interiorul absolut. De fiecare dată când apucăm în mâini prezentul, el ne scapă printre degete. În vreme ce noi eram preocupați să apucăm prezentul în mâini, el era la rândul lui preocupat să devină trecut, astfel încât din actualitatea pe care o speram n-a mai rămas nimic. Și dacă totuși a mai rămas ceva, și puținul acesta migrează spre actualitate, părăsindu-ne pe noi, cei care am rămas, în mod inevitabil, în inactualitate. Viteza acestei migrații a trecutului cât de cât actual spre actualitate este atât de mare încât inactualitatea conștiinței noastre devine funciară. Interiorul absolut este ținta acestei migrații, iar noi înșine, și odată cu noi conștiința retențională, nu suntem decât „terenul de străbătut" al acestei migrații. Cu alte

cuvinte noi suntem periferia unui centru care ne transcende, dar ne transcende din interior. Și dacă o periferie se raportează la un centru, la fel, centrul se raportează la periferia lui; cele două poziții deși se exclud, ele sunt totuși corelative. Aici trebuie precizat că centrul este cel care organizează periferia și nu invers. Periferia e un fel de centru de gradul doi, întrucât în acea periferie e prezentă mereu raportarea la centru. Fără acea raportare, periferia n-ar mai fi nimic. Retenția – periferică – se raportează la Impresia originară – centrală – astfel încât orice retenție trebuie să fie precedată de o Impresie originară. Retenția urmează calea unei atracții gravitaționale pe direcția Impresiei originare; trecutul își câștigă prezentul sau actualitatea lui inautentică în virtutea acelei atracții. De aceea, periferia și centrul intră într-o corelație ireductibilă.

Ceea ce este foarte important de precizat aici e faptul că retenția și conștiința retențională sunt sudate pe momentul actualității și nu au nimic în comun cu obiectivitățile constituite. Distanța de la actualitatea sau quasiactualitatea compusului Impresie-retenție și până la obiectivitățile constituite este totuși impresionantă. Spre diferență

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de amintirea primară, amintirea secundară nu mai are caracterul prezenței, actualității și deci nu mai ține de percepție și intuiție imediată.

Și tocmai de aceea reprezentarea va juca rolul principal în existența obiectivității și nu retenția, care am văzut că rămâne sudată pe actualitate. Obiectivitatea este la antipodul actualității, este ceva mort, ceva pasiv, ceva constituit.

Rolul retenției este acela de a ne oferi actualitatea vieții conștiinței, deși o actualitate inautentică, totuși una încă vie, încă disociabilă de obiectivitatea constituită. Vedem așadar cum retenția ține de originar și de original întrucât, fiind vorba de reproducție sau de re-prezentare, originalul este sursa copiilor. Acest original al retenției este sursa copiilor în reproducție. Ceea ce ține de reproducție și de retrospectivă în retenție este transmis reproducției în una și aceeași vizare retrospectivă.

Dar aici este locul pentru o distincție pe care Husserl vrea să o facă în mod insistent. Este distincția între percepție și non-percepție. Percepția ține de actualitatea pură și de Impresia originară, de acel „a fi dat în persoană", iar non-percepția ține de inactualitate, de orice fel ar fi aceasta.

După cum am mai observat expunerea lui Husserl este dialectică, este bazată când pe momentul unului, când pe momentul multiplului; când pe momentul indistincției, când pe momentul distincției. Dacă până acum percepția includea oarecum și retenția, acum clarificările aduse exclud retenția din atitudinea perceptivă.

Percepția fiind de domeniul actualității pure, se deplasează odată cu actualitatea și este propriu-zis în centrul actualității, este una și cu Impresia originară. Percepția este, odată, diferența cu retenția și protenția, și odată, conștiința care constituie atât prezentul, cât și trecutul.

Percepția este instanța care instituie continuitatea dintre prezent și trecut, este instanța care instituie un comerț continuu între prezent și non-prezent.

Dacă Impresia originară, după cum spune Husserl, nu poate fi decât „ceva abstract care nu poate fi nimic în ea însăși", o „limită ideală", atunci interiorul absolut este salvat în absoluitatea care îi revine. Totuși comerțul prezentului cu non-prezentul, în mijlocul percepției, ne face să credem că absoluitatea interiorului este fisurată. Dar explicația acestei aporii o oferă tocmai

percepția în sine. Percepția nu se poate avea niciodată pe sine așa cum nu se poate avea pe sine interiorul absolut. În ce sens?! În sensul că percepția *nu-și poate privi ceafa*, nu-și poate privi spatele, nu-și poate privi propria ei privire. Ea privește neapărat ceva care este altceva decât ea însăși. Același lucru se întâmplă și cu interiorul absolut. Interiorul absolut nu are nici o modalitate, nici o posibilitate de a se orienta înspre el însuși într-o fandare care să îi permită să iasă din sine pentru a se putea privi pe sine. Tot ce a pornit în fandare spre exterior nu mai ține deloc de interior și nici nu mai poate, deci, reflecta vreo imagine în care interiorul să se recunoască pe sine. Tot ce a pornit spre exterior nu mai ține de prezent și e deja trecut și e deja ceva mort, pasiv, ceva care s-a constituit deja într-o obiectivitate. Așadar percepția, deși prin excelență actuală, ea nu poate percepe actualitatea însăși, ci doar comerțul actualității cu inactualitatea; la fel cum privirea nu se poate privi pe sine, ochiul nu poate privi ochiul care el este, ci poate privi doar lucrurile care sunt altceva decât suprafața transparentă a lui însuși.

În ordine temporală înseamnă că prezentul nu are extensiune și nu se poate reflecta în el însuși. Orice reflexie este de ordinul trecutului, de ordinul unei inactualități care se reflectă într-o inactualitate mai mare sau mai mică. Odată lămurită actualitatea percepției, acesteia i se opune mai întâi inactualitatea retenției și a protenției, și apoi inactualitatea reproducției. Percepția este un act de „a fi dat în persoană", un act în care originalul este prezent nemijlocit în conștiință. Orice altceva decât percepția, non-percepția este un act de reproducere după acest original. Este deci și înțelesul reproducției sau al re-amintirii sau al re-prezentării.

Și aici apare o afirmație surprinzătoare care extinde percepția și asupra retenției care, după cum am văzut și puțin mai înainte, era exclusă din atitudinea perceptivă pe motivul că n-ar îndeplini condițiile actualității, condiții necesare actului perceptiv.

Din textul husserlian rezultă că trecutul ca trecut trebuie să fie de ordinul percepției, întrucât și trecutul este la rândul lui un original. Trecutul ca trecut trebuie și el să se prezinte astfel încât să fie și el actual în modul său de trecut.

Originalul trecutului face deci și el obiectul percepției pentru că este într-adevăr un original, un „dat în persoană", un ce nu re-prezentativ, ci prezentativ. Prezentarea sau prezentativul operează și în cazul amintirii primare în care trecutul este constituit astfel ca trecut.

Re-prezentarea nu dă nimic „în persoană". Dacă ne re-prezentăm o durată, ea nu e de ordinul percepției, e o simplă durată imaginată. Imaginea unei durate nu dă o durată autentică, perceptivă. Originalul nu este dat aici în nici un fel. În cazul trecutului sau al duratei trecute, dacă ea este re-prezentată, nu mai avem percepție, iar dacă este prezentată atunci trecutul este un original surprins chiar în momentul în care trecutul se constituie ca trecut trecând imediat din prezent în trecut. În momentul în care din prezent „izbucnește" trecutul, acest trecut „proaspăt" este un original, este chiar trecutul dat „în persoană". Pentru ca obiectele temporale să ia forma trecutului, trebuie să existe un original al trecutului. Acest original e dat în amintirea primară și ca original, intră sub incidența percepției. Ce nu intră sub incidența percepției sunt copiile prezentului sau ale trecutului, copii ce

sunt amintiri secundare sau imagini ale momentelor plenare, originale, încărcate de o actualitate indiscutabilă care certifică tocmai că o actualitate mai mare a acelor momente e imposibilă, ele sunt date „în persoană" acum, chiar acum; sunt lipite de mine însumi și sunt eu însumi fără echivoc. Această percutanță, acest caracter acut al percepției este originalul de care am vorbit, fie că e un original prezent sau un original trecut, al prezentului sau al trecutului. Orice depășește acest caracter acut este o simplă re-prezentare a unui original care s-a pierdut: este ceea ce spune și Husserl despre prezentul reactualizat, un prezent care pare viu, dar care nu este decât un simulacru.

Dar să însemne oare acest lucru că atunci când ne re-prezentăm ceva nu mai avem în conștiință nici un original, ci numai copii ? ! Evident nu. Originalul există, dar nu trebuie confundat cu originalul a cărui-copii sunt re-prezentate. Originalul re-prezentat prin copiile sale s-a pierdut definitiv, dar productivitatea conștiinței funcționează în continuare, așadar originalul care stă la baza re-prezentărilor, originalul pierdut este unul veritabil, dar nu e conținut în acele reprezentări. Când îmi imaginez un prezent, acel

prezent nu este perceptiv, nu există propriu-zis în mod autentic în calitate de prezent. În schimb, există un prezent de ordinul percepției care îmi permite să îmi imaginez ceea ce vreau. Împresia originară furnizează momentele prin care eu constitui în imaginație ceea ce vreau, deși dacă re-prezint un moment actual, nu înseamnă că actualitatea re-prezentată se va confunda cu actualitatea Impresiei mele originare care stă la baza re-prezentării. Sunt două actualități diferite. Una perceptivă, prezentativă și autentică; cealaltă reproductivă, re-prezentativă și inautentică.

Maria Manuela Saraiva, în **„Imaginația la Husserl"**, face foarte bine distincția între prezentare și prezentificare și aduce lămuriri percutante în ceea ce privește imixtiunea imaginației în percepție. De asemenea, aceeași autoare execută foarte bine periculosul paralelism între Kant și Husserl în ceea ce privește imixtiunea la care ne-am referit.

Așadar, mai departe, nu putem să negăm că re-prezentarea nu are actualitatea ei, ca act al reprezentării. Numai că ceea ce este re-prezentat nu mai are nimic a face cu percepția și perceptivul, cu acea *Prasentation*. Dar oare să fie posibil

un atare lucru?! Cum poate persista în conștiință un simulacru (prin re-prezentare) fără ca originalul (percepția) să se estompeze?! Ori, putem accepta o atare estompare? Și anume ce porțiune de timp ocupă această estompare? Dar oare e posibilă o atare lipsă a percepției, o dispariție a ei de pe „scena" conștiinței? Cert este că un obiect temporal re-prezentat de *n* ori și perceput doar o singură dată, începe să devină problematic.

Ce se întâmplă cu aptitudinea perceptivă în vreme ce re-prezentările se tot repetă fie și pentru o durată limitată de timp? E oare posibil să acceptăm că percepția dispare total pentru această durată de timp lăsând locul re-prezentărilor succesive ale aceluiași obiect? Întrebarea nu e pusă la întâmplare, deoarece Husserl însuși se confruntă cu aceeași problemă atunci când vrea să explice constituirea succesiunii în re-prezentare și anume atunci când figurează re-prezentarea unei succesiuni de la A' la B (re-prezentarea după originalul A–B) Husserl este tentat să o facă astfel A–B'. Dar, spune Husserl, această configurație ar fi valabilă numai dacă între A și B re-prezentate ar exista o percepție a succesiunii care să vadă ea – percepția – că după A urmează B'.

În realitate, lucrurile stau altfel: în re-prezentare este re-prezentată și succesiunea dintre A′ și B′ exact în modalitatea în care a fost percepută inițial (pentru că a existat un original A-B). Așadar re-prezentarea lui A–B nu este A′–B′, ci (A–B)′ sau A′–′B′; și mai departe re-prezentarea următoare va fi ((A–B)–(A–B))′:

Vedem deci că percepția trebuie „ținută la distanță" atunci când vorbim despre ceva re-prezentat. Mai există o distincție de notat: re-prezentarea ține de opțiune, percepția de necesitate; re-prezentarea – de libertate, din contră, percepția – de constrângere. Altfel spus re-prezentarea e în funcție de voința mea, dar percepția e în funcție de obiect. Într-adevăr, percepția oferă originalul, oferă acel „dat în persoană" asupra căruia voința mea nu are nici o putere. Când percep nu pot alege ceea ce tocmai este de perceput, nu pot adăuga sau scădea nimic din particularitățile propriei mele percepții, nu pot modifica în nici un fel modul de a fi dat „în persoană" al obiectului din fața mea. Acea percepție ca prezentare (*Prasentation*) a acelui „tocmai trecut" dat „în persoană" – prin care trecutul este prezentat ca trecut – este perceput ca origi-

nal al trecutului – nu poate face obiectul voinței mele.

Avem pe de-o parte necesitatea, pe de alta libertatea; pe de-o parte percepția, pe de alta re-prezentarea. Obișnuindu-ne să legăm percepția de actualitate (Impresie originară sau retenție), ni se pare tot mai greu să acceptăm că percepția, după cum constatam mai înainte, se estompează, dispare de pe „scena" conștiinței, atunci când exercitându-ne libertatea, re-prezentăm ceva. Vedem acum cu claritate că actualitatea nu este numai de domeniul percepției, nu apare numai acolo unde apare originalul, ci este oriunde, indiferent dacă ceva este dat sau nu „în persoană". Amintirea secundară are loc și ea în prezent, trebuie să fie și ea actuală, altfel n-ar mai fi posibilă pur și simplu. Dar de asta nu ne-am îndoit nici o clipă. Ceea ce părea dubitabil era faptul că ceva ar putea fi dat și altfel decât „în persoană". Poate că până aici, urmărind textul, Husserl nu s-a îndoit că mai există și alt mod de a fi al obiectelor decât acea *Prasentation* – bunăoară re-prezentarea. Dar atunci de ce ne-am îndoit noi? De ce ni s-a părut că evidența dictaturii percepției este ireductibilă? Poate că pentru un singur

motiv: originalul – deși iremediabil pierdut – părea de fiecare dată mai puternic decât simulacrele sale, astfel că durata de la o percepție la altă percepție (trecând prin re-prezentare) să fie neglijabilă. Probabil că necesitatea sau constrângerea din percepție ne fac să credem că viața reală a conștiinței este cuprinsă în întregime de percepție, iar libertatea re-prezentării să fie valorizată ca viață ireală a conștiinței, probabil omologabilă cu visul. În acest caz devine evident de ce percepția ni se părea că ocupă întreaga viață a conștiinței: era vorba de viața reală a ei.

În altă ordine de idei, conștiința timpului este prezentată și la nivelul re-prezentării. Husserl oferă chiar o gradație a conștiinței timpului, gradație care exprimă îndepărtarea crescândă față de obiect, de la apariția lui *în persoană* până la apariția într-o „conștiință-de-quasi" a aceluiași obiect. Obiectul poate fi situat central sau poate fi situat periferic. Centralitatea se referă la original, periferia se referă la simulacru (gradația apare în „Supliment III"). Sensul gradației este acela de a ne arăta că indiferent de felul cum este dat, obiectul, adică temporalitatea lui, este un a priori. De exemplu, atunci când re-prezint un

obiect, re-prezentarea mea ține de o producție pe care eu nu o pot stăpâni, ea mă transcende. Eu stăpânesc doar modul de derulare al obiectului re-produs, dar nu și modul de derulare al meu însumi, al lui eu însumi, cel care are libertatea de a derula obiectul mai repede sau mai încet. Modul cum eu însumi mă derulez nu mai ține de libertate, ci de constrângerea impusă mie ca o afecțiune pe care o resimt, afecțiunea unei temporalități cu care nu pot negocia și care mă constituie ca ego în fiecare moment.

Fără a mai insista pe marginea legăturii percepției cu re-prezentarea, vom concluziona, alături de Maria Saraiva, că percepția este întotdeauna viciată de forța imaginantă. Singurul lucru care nu poate fi viciat este Prezentul absolut care acompaniază egoul și ignoră faptul că obiectul intențional este prezentat sau prezentificat. De fapt, Prezentul viu rămâne indiferent la obiectul în sine, nu numai la modul cum este el dat.

Rudolf Bernet afirmă foarte clar faptul că există o intenționalitate non-obiectivantă – la Husserl – o intenționalitate care ne face să înțelegem că subiectivismul și obiectivismul absolute

BCU-SIBIU CENTRALA UNIVERSITARA LIBRARY

sunt depășite în mod categoric (R. Bernet – **La vie du sujet**).

Din cele ce am afirmat până acum înțelegem că timpul unic și obiectiv își câștigă linearitatea numai și numai de la caracterul „depozitar" al halo-ului retențional-protențional fără de care reproducția – care și ea participă la constituirea timpului unic și obiectiv – n-ar fi posibilă. Odată obiectivate, obiectele devin remanente, devin timp obiectiv linear și unic unde există o ordine bine stabilită de înmagazinare, o ordine care este chiar lumea ambiantă ce ni se pare nouă întotdeauna că are consistență, o duritate și o fixitate greu de zdruncinat. Remanența, însă, nu este a lumii, ci a noastră; a caracterului retențional care viciază orice impresie originară și a caracterului protențional care visează viitorul inexistent. Trecutul e inexistent, la fel și viitorul. Cu toate acestea prezentul poate fi depozitat în trecut sau în viitor. Prezentul poate fi depozitat în inexistent, în nimic. Cu toate acestea, nu prezentul e accesibil – cum ar fi logic – ci nimicul. Singura lume cu adevărat existentă e în interiorul nostru, dar acest interior fiind absolut, devine inaccesibil. Totul se scurge înspre el, iar ceea ce avem din această

scurgere este irelevant pentru a-l putea defini pe acest Absolut interior. Acesta e paradoxul conștiinței. Inactualitatea dovedită a conștiinței ne avertizează că lumea înconjurătoare e inexistentă. Singura lume cu adevărat existentă e în interiorul nostru, dar acest interior fiind absolut, adică închis etanș, el devine inaccesibil. Deși egoul nostru este posesorul prezentului viu, această posesie nu se actualizează niciodată. Egoul nu are niciodată prezentul. Mai degrabă prezentul e cel care are egoul. Prezentul nu poate fi confundat niciodată cu obiectivitățile constituite, cu egoul depozitar. În secțiunea „Gradele constituției timpului și a obiectelor temporale" Husserl atrage atenția asupra faptului că „fluxul constitutiv" al conștiinței este unul, iar unitățile constituite sunt altele; două lucruri diferite, dar care numai împreună luate ne fac să înțelegem tensiunea constituant-constituit. Acest flux care constituie obiectivitățile nu poate fi derulat nici mai repede, nici mai încet și este numit flux în mod impropriu pentru că flux ne duce cu gândul la ceva obiectiv, la ceva obiectivat ori acest flux este non-obiectivabil prin excelență și este constituantul prin excelență și este matricea obiectivării. Obiectivarea

își are originea în non-obiectivabil, iar acesta este numit de către Husserl „subiectivitate absolută". Improprietatea dă naștere proprietăților. Improprietatea sau impropriul trebuie să fie – și nu poate să nu fie – gândit decât cu ajutorul proprietăților, deși aceste proprietăți nu spun nimic despre impropriul ca atare.

Așadar, în încheiere, Husserl concluzionează: „pentru toate acestea ne lipsește numele". Poate că e singura afirmație cinstită pe care o face Husserl în **Lecții**, deoarece la acest punct al lecturii întreg textul lecțiilor pare să fie un excurs pe marginea neantului. Textul pare să fie o pregătire pentru o descripție fenomenologică ultimă, și anume descripția non-obiectivabilului, iar când această descripție trebuie făcută – ne lipsesc cuvintele. Sub acest aspect, **Lecțiile** sunt o cale spre tăcere. Poate spre pietate. Alternativa spargerii tăcerii se dovedește și mai departe, urmând textul, un eșec. Supralicitarea impropriului să-și decline proprietățile duce la paradox.

Capitolul III

IEȘIREA

Mai mult decât oricine, contemporanii lui Husserl au căutat și au simțit nevoia să caute Ieșirea. E vorba de ieșirea din labirintul intenționalității, din alambicatele corelații intenționale care duc, toate, într-un interior fără ieșire – pe versantul extrem de abrupt al noesei. S-a format o întreagă tradiție a acestei Ieșiri și probabil că metafizica zilelor noastre nu poate ignora fenomenologia ca pe un moment oarecare. Orice metafizică este în căutarea unei ieșiri, dar orice metafizică actuală care visează la un „dincolo" nu poate să nu vadă acest „dincolo" în interiorul conștiinței, în intimitatea egolului, undeva după cortina înșelătoare a transcendentalului. Lecția lui Husserl ne învață că universul este un interior care se închide din ce în ce mai precis pe măsură ce alunecăm pe versantul noetic. Punctul limită

BCU "LUCIAN BLAGA" UNIVERSITY LIBRARY

al acestei glisări este subiectivitatea absolută în calitate de flux al timpului alimentat de acea *genesis spontanea*. Dacă ieșirea este undeva, ea este neapărat acolo unde refluxul noematic se izbește de țărmurele interiorului absolut. Dacă fenomenologul iese pe undeva din marasmul intenționalității, atunci singura ieșire pare să fie acolo unde intenționalitatea nu funcționează, iar acest loc e non-obiectivabilul.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUVÂNT DE ÎNCHEIERE

Pe întreg parcursul prezentei lucrări, singurul și cel mai fascinant gând al nostru a fost gândul descoperirii triumfale a ORIGINII. Ne-a urmărit pe întreg acest parcurs formula fenomenologiei dată de Richir – „o poetică a originii". De asemenea, ne-a ursmărit finalul cărții lui R. Bernet – acolo unde se vorbește despre depășirea subiectivismului și obiectivismului absolute în fenomenologia lui Husserl. De asemenea, ne-a urmărit gustul pentru întrebare și pentrus contradicție a lui Derrida, gustul pentru aporie și triumf aporetic din **„Le problème de la genèse..."**.

Triumful aporetic poate este cel care ne-a împins mereu înainte, mereu pregătiți să gândim ceea ce nu era de gândit, ceea ce Granel numește

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

sub titlu de imposibilitate „intenționalitatea momentului punctual". „Aporia teratologică" a lui Granel, acest gând a lui Granel care caracterizează atât de bine fenomenologia ne-a îndemnat mereu să forțăm ieșirea din cercul nostru vicios, din cercul corelației intenționale.

Am căutat mereu o ieșire. Am căutat proprietățile impropriului, calificativele nimicului, triumful înfrângerii...

La sfârșitul acestei căutări putem spune doar că: „pentru toate acestea ne lipsește numele". Putem spune ceea ce spune și Platon despre Receptacol, că „este ceva greu de crezut".

Absolutul pe care l-am căutat îl vedem în sfârșit. Dar îl vedem – așa cum vedea și Platon Receptacolul – „ca într-un vis"...

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

Prefață 5

Prefața autorului 9

Introducere 11

Capitolul I
ABSOLUTUL INTERIOR 17
Capitolul IIS
INTERIORUL ABSOLUT 89
Capitolul III
IEȘIREA 107

Cuvânt de încheiere 109

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2012/12552

10

Fenomenologia este în această cărticică un periplu înspre afund și o ieșire în lumina inaccesibilă a transcendenței. Pentru cine o citește cu gândul încordat, cu inima deschisă, este o încercare ale cărei semne rămân înscrise în carne.

Ion Copoeru

ISBN 978-973-596-773-4

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY